Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Janvier 1932

873 A. DENEFFE S. J. *Der Traditionsbegriff.* Studie zur Theologie IIe s.
(Münster. Beitr. z. Theol., 18).— Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, VIII-166 p. Mk. 8.80.

La tradition est-elle, au sens à la fois actif et objectif du mot, l'enseignement vivant, actuel et infaillible de l'Église, ou bien, la source où le magistère ecclésiastique va puiser sa doctrine? Un vaste et rapide interrogatoire des nombreux et des plus divers représentants de la pensée ecclésiastique (Pères, Papes, Conciles, théologiens), permet au P. D. de conclure dans la partie systématique de son ouvrage : que la tradition, au sens premier, est « la proposition vivante et autoritaire de la foi par l'Église (p. 108) » ; que le sens de « monuments de la foi » est secondaire et dérivé du premier ; qu'à travers les âges et sous l'influence de facteurs variés, le concept de tradition s'est progressivement obscurci.

Personne ne contestera, même après une lecture superficielle de cet instructif florilège qu'est la partie historique du travail, le fait de l'obscurcissement progressif de l'idée de tradition. Le P. D. en a fort bien mis certaines causes en relief (p. 116-130). Ne trouve-t-on pas, dans la récente littérature théologique, le même mot employé pour désigner à la fois : la doctrine, la source de la doctrine, les vérités non contenues dans l'Écriture, le mode de transmission de la doctrine, l'activité ou même la fonction doctrinale? Rien ne nous empêcherait d'accepter également les conclusions du P. D. sur le concept primitif de tradition, s'il n'y avait laissé s'introduire furtivement une autre confusion. La tradition serait avant tout « die kirchliche Lehrverkündigung, sei es gegenständlich, sei es als Tätigkeit genommen (p.114) ». Du point de vue strictement historique, qui seul nous intéresse ici, il sera permis de contester au mot tradition cette double signification. Quoi qu'en dise le P.D. (p. 18-34 et p.108), nous ne croyons pas que l'on puisse trouver dans les premiers écrits chrétiens jusqu'à S. Irénée inclusivement et, sans doute, bien plus tard encore, un seul emploi des mots *traditio, παράδοσις*, dans le sens actif (action de transmettre, mode de transmission). Ces mots désignent uniformément l'objet transmis par le Christ ou les apôtres et retransmis d'âge en âge par l'Église. Si le P. D. tenait compte de cette distinction, pour ainsi dire originelle, poserait-il dans les mêmes termes le problème de l'idée de Tradition? D. B. REYNDERS.

874. J. HOH. *Die Busse im Pastor Hermae.* — Theolog. Quartalschr. 111 (1930) 253-288.

Avec méthode et clarté, M. H. examine d'abord — utile déblayement —

les divers sens de μετάνοια, μετανοεῖν dans le *Pasteur*, puis la nature, les manifestations et la durée de la pénitence. Hermas qui n'accorde qu'une seule pénitence, non d'ailleurs à cause de la proximité de la parousie mais à cause de son extraordinaire estime du sceau baptismal, l'étend-il à tous les pécheurs, y compris les apostats et les impudiques? A ceux-ci, oui ; quant aux autres, M. H. se contente de remarquer qu'Hermas hésite, s'il ne se contredit. C'est à propos des effets de la pénitence et après une petite digression sur le rôle du personnel ecclésiastique chez Hermas, que M. H. s'informe de la part attribuée aux chefs de l'église dans la pénitence des fidèles. M. H.qui n'avance rien sans l'avoir sévèrement pesé, croit que l'idée d'exclusion, de pénitence et de réconciliation ecclésiastiques est plus dans la logique des choses que dans la perspective immédiate d'Hermas. Les paraboles de la tour et du saule (*Sim.*, III, VIII, IX) sont « une peinture idéale de la valeur et de la nécessité de la pénitence, non pas un exemple ou une image de la discipline ecclésiastique (p. 283) » ; « il s'agit du problème de l'appartenance idéale à la sainte église (p. 284) ». Cette interprétation, qui n'est d'ailleurs pas neuve, semble en effet plus conforme à la pensée d'Hermas et suppose dans le texte moins de contradictions que celle du P. d'Alès, par exemple, qui donne « à l'insertion dans la tour la valeur d'une réconciliation ecclésiastique (*L'Édit de Calliste*, p. 108) ».

Dans un travail aussi précis et aussi soigné, on ne regrettera que la négligence des références qui ne sont ni toujours complètes ni toujours exactes.

D. B. R.

875. G. Melinossi. *Socrate nella tradizione cristiana dei primi secoli.* — Didaskaleion 9 (1930, III) 125-176.

Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, de l'influence de Socrate sur la pensée chrétienne. Le problème est celui-ci : comment les premiers apologètes chrétiens (car il n'est question que des apologètes), ont-ils jugé la personne et les idées de Socrate. Jugement qui n'est pas exclusivement celui de philosophes, car il est la manifestation particulière d'une attitude plus générale dont M. M. décrit la diversité, de Justin à Lactance : celle du chrétien en face de la philosophie grecque et de ses représentants. Intéressant paragraphe (IV) sur les premières comparaisons entre le Christ et Socrate. D. B. R.

876. H. von Campenhausen. *CR de F. Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (voir *Bull.* nº 355). — Deutsche Literaturzeit. 51 (1930) 2257-2263.

M. v. C. loue longuement le travail de F. Loofs, mais non sans se demander « dans quelle mesure la méthode employée pour la découverte de l'ancienne « Geistchristologie » peut atteindre son but sitôt qu'elle quitte le terrain sûr de la théologie de Théophile et de ses imitateurs (c. 2262) ». Les plus anciens témoins, Clément, Ignace, Hermas, sont si peu précis que l'on risquerait de forcer leur texte en les soumettant « à une inquisition poussée jusqu'aux plus subtiles minuties (*ibid.*) ». Enregistrons ces doutes prudents. D. B. R.

877. J. Rivière. *Le « droit » du démon sur les pécheurs avant saint Augustin.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 113-139.

D'un examen analytique impartial, mené avec le nuancé voulu par M. R., il résulte que, si Irénée paraît exempt de toute tendance à attribuer au démon un droit quelconque sur les pécheurs, dès Tertullien on voit s'ébaucher une théorie différente. Le démon n'a par lui-même aucun pouvoir — donc pas soupçon de dualisme — ; mais, librement, Dieu lui a soumis les pécheurs. En se développant cette conception aboutira à la théorie des « droits » de Satan. Tandis que Cyprien et Jérôme restent dans la note générale, on voit déjà l'auteur du *De physicis* essayer un développement. L'Ambrosiaster est plus hardi. Inégalement, Pacien, Hilaire, Ambroise collaborent à la vulgarisation de cette idée juridique. S. Augustin dépend donc d'une tradition dont les artisans les plus importants paraissent avoir été Tertullien et l'Ambrosiaster. D. B. C.

878. F. Cavallera. *La doctrine de la pénitence au IIIe siècle.* — Bull. Litt. eccl. 30 (1929) 19-36 ; 31(1930) 49-63. IIIe s.

Le premier de ces deux articles annonçait deux parties : la doctrine sur le péché ; la doctrine de la pénitence. Néanmoins, et bien que l'auteur exprime à plus d'une reprise (p. 57, 63) l'intention de « revenir plus loin » sur certains aspects du problème, la première partie seule est traitée, sans qu'aucun « à suivre » indique l'intention de continuer la publication de cette étude. Rien n'a plus paru depuis avril 1930. L'enquête, qui se limite presque à Origène, consacre quatre pages à la classification des péchés chez Tertullien.
D. B. R.

879. S. Colombo. *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus Nationes.* — Didaskaleion 9 (1930 , III) 1-124. IVe s.

Après l'étude de P. Monceaux sur Arnobe (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, t. 3, p. 241-286), celle-ci ne paraît plus excessivement originale. La plus grosse partie est un long résumé de l'*Adversus Nationes*, avec addition discrète de remarques personnelles. Un premier paragraphe précède où M. C., utilisant judicieusement les travaux de Reitzenstein (et c'est ce qu'il y a de plus neuf dans son étude), analyse le christianisme si spécial de l'étrange apologète tout pénétré d'idées platoniciennes et de mythes religieux égyptiens. Suivent quelques notes sur les sources d'Arnobe : le futur éditeur, s'il s'en trouve, en pourra faire son profit. D. B. R.

880. J. Rivière. *Mort et démon chez les Pères.* — Rev. Sciences relig. 10 (1930) 577-621.

H. Gallerand (*Rev. Hist. Relig.* 91, 1925, p. 72), prétendait reculer jusqu'à Raban Maur le premier et timide essai d'identification entre le démon et la mort. Pour prouver l'inexactitude de cette affirmation, M. R. a glané dans les écrits latins, de l'Ambrosiaster à Alcuin, et chez les auteurs grecs, des Pères apostoliques à Jean Damascène, une série de textes d'où il ressort que la sub-

stitution verbale ou réelle de *mort*, *démon* et parfois *péché* ou *enfer*, est opérée en fait et de façon normale dès les débuts de la littérature chrétienne pour l'Orient et dès le IVe siècle pour l'Occident. La métonymie qui autorise cet usage est même justifiée en principe par l'auteur anonyme de l'*Hypomnesticon*, c'est-à-dire dès le commencement du Ve siècle. Ces solides conclusions offrent plus qu'un intérêt documentaire. M. R. en signale lui-même l'opportunité. « Elles sont de nature à jeter sur certains coins de la sotériologie primitive un jour des plus précieux (p. 620) », en permettant de donner aux textes équivoques sur la rançon due à Satan un sens qui satisfasse l'orthodoxie. M. R. en donne la preuve dans sa toute récente réédition du *Dogme de la rédemption*.

D. B. R.

881. H. A. VAN BAKEL. *Tyconius, Augustinus ante Augustinum.* — Nieuw theolog. Tijdschr. 19 (1930-31) 36-57.

Ame délicate comme Augustin, Tyconius souffre du schisme. Sans rompre avec l'église de Parménien, il affranchit sa pensée religieuse du sectarisme confessionnel. Mais, entre l'évêque catholique et le donatiste libéral dont il estimait les œuvres au point d'en recommander la lecture, il y a plus qu'une affinité psychologique. Augustin lui aurait emprunté certaines de ses idées les plus chères : l'image des deux cités ; la spiritualisation du millénarisme, réduit à 350 ans et transposé de l'eschatologie dans l'histoire ; la primordiale importance accordée au « facteur foi » dans l'économie du salut. Augustin accentuera encore ce dernier point et ne reprochera à Tyconius qu'un défaut de radicalisme : *laboravit bene sed non plene* (*De doctr. christ.* III, 33).

« Si les idées de Tyconius ne se présentent pas encore avec toute la fermeté d'un système, on doit remarquer à quel point elles se rapprochent de ce qui s'épanouira bientôt chez Augustin en pleine lumière (p. 56-57) ». Peut-être, mais M. v. B. dessert sa thèse quand il énumère les prédécesseurs d'Augustin qui, avec des nuances, employèrent déjà l'image des deux cités : Platon d'abord, puis Clément d'Alexandrie, Lactance, Ambroise et Paulin de Nole. A tant de paternités possibles, pourquoi préférer celle de Tyconius ? D. B. R.

Ve s. **882.** A. GUZZO. *CR de A. Pincherle, Sant' Agostino d'Ippona, vescovo e teologo* (voir no 534). —Giorn. crit. Filos. ital. 11 (1930) 474-480.

Recension très soignée. Grands éloges. Le recenseur, constatant la *via media* où s'est réfugié l'auteur sur la question de la sincérité des *Confessions*, en dénonce l'inconséquence et, à plusieurs reprises, insiste en faveur de la crédibilité des affirmations d'Augustin. L'accusation d'un certain manichéisme antipélagien n'a pas, dit-il, été assez repoussée par M. Pincherle. Longue discussion critique à propos du système augustinien de la grâce. Les considérations sur *in quo omnes peccaverunt* m'ont paru un peu subtiles. D. B. C.

883. *Augustiniana.* Dissertationes et Orationes habitae in celebratione Anni Jubilaei S. Augustini diebus 7a et 8a Augusti

1930 in Abbatia Averbodensi, Ordinis Praemonstratensis.— Averbode, Commissio « Pro Hostia », 1930 ; in 12, 168 p.

Les Prémontrés ont tenu à célébrer dans leur abbaye généralice d'Averbode le centenaire de S. Augustin, dont ils suivent la règle. Voici réunis en un solide volume, les discours prononcés à cette occasion.

Deux panégyriques : celui de Mgr Lamy commentant avec éloquence les trois symboles que l'iconographie traditionnelle attribue à S. Augustin, et celui de Mgr Gergye, plus bref.

Cinq dissertations dues toutes à des chanoines, professeurs dans les abbayes de l'Ordre. M. Valvekens n'a pu qu'indiquer la place de l'Écriture Sainte dans la vie d'Augustin. M. Hoste était forcément plus limité encore en parlant des recherches du Docteur d'Hippone sur le mystère de la Trinité — ce sujet est aujourd'hui l'un des plus diligemment scrutés de la théologie augustinienne (Voyez les travaux mentionnés aux nos 358, 533, 534, 704, 708, 709, 710 de ce *Bulletin* et notre *Chronique*, dans les *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 312). Sur la doctrine spirituelle du saint, M. Lenaerts n'a donné que des « notationes breves », mais « utiles ». Beaucoup plus à l'aise, M. Gisquière cherche à dégager la méthode augustinienne de penser : il la caractérise par ces deux mots « harmonie et synthèse » et s'applique à montrer que, peu soucieux de disséquer les concepts, Augustin aime les unir, qu'il s'agisse de nature et surnature ou de foi et raison. Cette contribution est probablement la meilleure du livre.

Nous ne faisons que mentionner la fort bonne étude historique de M. Heijman sur la Règle de S. Augustin. Elle ne rentre pas donc le cadre de ce *Bulletin*.

D. B. C.

884. A. D'Amato. *S. Agostino e il vescovo pelagiano Giuliano.* — Annuario del R. Linceo-Ginnasio « Pietro Colletta » di Avellino per l'anno scolastico 1928-29 (Avellino, Tipogr. Pergola, 1930 ; in 8) 54-75.

Sans apporter de fait nouveau, mais tenant compte de tous les faits connus, y compris ceux qu'accusent les travaux restitués à Julien par le P. Vaccari, M. D'A. s'efforce de fixer la physionomie intellectuelle et morale de l'évêque d'Eclanum. L'esquisse est courte mais le jugement est judicieux, fin et nuancé.

D. B. C.

885. O. Perler. *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung* (Studia Friburgensia). — Freiburg (Schw.), Studia Friburgensia, 1931 ; in 8, xi-131 p. Fr. 5.

Il est assez banal d'affirmer le néoplatonisme de S. Augustin ; il ne l'est pas de fixer sa nature et ses limites. M. P. s'y est appliqué en ces quelques excellentes pages. Il borne son enquête à un point seulement — à vrai dire le plus important— : la doctrine de l'exemplarisme. Une comparaison minutieuse est instituée entre les doctrines de Plotin et celles de son admirateur et, somme toute, disciple Augustin.

La première partie concerne la genèse de la thèse plotinienne d'une cause exemplaire du monde : le philosophe néoplatonicien la tirait du triple concept de Forme, de Nombre et de Beauté. Augustin le suivit dans cette voie et l'on ne peut relever que quelques divergences entre leurs conclusions.

Mais quand il s'agit de déterminer la nature essentielle de la cause exemplaire, il était fatal que le chrétien vit se dresser en face de l'émanatisme plotinien et du relativisme de sa théorie des Idées — lesquelles n'existent qu'en fonction de la création — les dogmes contraires de la révélation. Augustin perçut-il clairement l'opposition ? Plusieurs en ont douté et persistent à le nier.

M. P. montre très solidement que toute idée panthéiste est absente de la doctrine augustinienne de la création. C'est la partie la plus utile de son volume (p. 88-105). Il établit ensuite que le dogme trinitaire, tel que le propose la révélation et que l'a compris Augustin, ne permettait pas de situer les idées divines sur le plan de la création, celle-ci étant libre tandis que celles-là sont éternelles. Ici pareillement le philosophe chrétien s'est donc séparé de son inspirateur néoplatonicien. La logique eût voulu que le rapport du Verbe avec les idées fût dès lors conçu seulement suivant la doctrine de l'appropriation, admise par Augustin. Mais il semble que, sur ce point, celui-ci n'ait point tiré les conséquences d'une vérité qu'il n'avait au reste que laborieusement conquise. D. B. C.

886. L. Legrand. *La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin.* — Paris, Œuvre d'Auteuil, 1931 ; in 8, 174 p. Fr. 20.

M. L. a étudié avec ferveur la notion philosophique de la Trinité dans S. Augustin « au triple point de vue de la phylogénèse, de l'orthogénèse et de l'ontogénèse du Rythme ». La phylogénèse est examinée par rapport au « personnalisme », à la « participation » et à la « sympathie ». La procession du Fils est une évolution de l'idée de participation, celle du Saint-Esprit se rattache à l'idée de sympathie.

Langage un peu apocalyptique, destiné à exprimer combien, dans ses essais d'explication philosophique de la Trinité, Augustin est tributaire des platoniciens. L'étude eût été plus utile si elle avait procédé par voie positive et moins littéraire. Il eût fallu tenir compte aussi d'une évolution dans la pensée du subtil Docteur, comme le montrait récemment le P. Cavallera. Un usage plus réel de l'ouvrage de M. Schmaus (et non Schmans) sur la doctrine psychologique de la Trinité dans S. Augustin, eût été nécessaire. Enfin, moins de confiance en la valeur absolue des conceptions augustiniennes, dues presque, pour l'auteur, à une intuition mystique (p. 252-254), moins de mépris pour les méthodes différentes des Pères grecs (cf. p. 137-139), plus d'attention à mettre en évidence ce qu'Augustin affirme devoir à la révélation, auraient fait de ce témoignage de foi un livre de science. D. B. C.

887. K. Staritz. *Augustinus Schöpfungsglaube* dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. — Breslau, W. G. Korn, 1931 ; in 8, 161 p. Mk. 5.

L'importance du dogme de la création chez S. Augustin est considérable, surtout parce qu'il commande la solution à donner au problème du mal, et, en

particulier, du péché. L'auteur du présent travail a entendu le traiter assez à fond pour ne point rester superficiel, mais assez largement aussi pour en faire saisir la complexité.

Le plan est extrêmement régulier et s'inspire de principes très judicieux.

Augustin, philosophe chrétien, a deux sources de sa pensée : la philosophie et la révélation. Une première partie étudiera donc successivement la cosmologie des philosophes païens, de Philon, puis des chrétiens qui précédèrent Augustin, et déterminera les « autorités » auxquelles il se soumet : l'Église, l'Écriture, la Science profane.

Nous voici préparés. La seconde partie va examiner la création telle que la comprend Augustin, tant au point de vue purement métaphysique que suivant ses aspects moraux. Pour chacune de ces sections il y aura lieu de diviser encore, car la création cause entre Dieu et le monde des liens qui les unissent, mais en même temps, des contrastes qui les opposent. Le grand et l'essentiel bien c'est l'« être », donné par Dieu, reçu par la créature. Cela comporte de nécessaires propriétés tant chez la créature que chez son Créateur, notamment l'unité de celui-ci. Augustin s'est appliqué à discerner comment le dogme de la Trinité s'accorde avec ces exigences.

Plus délicates à étudier sont les oppositions entre Dieu et le créé. Augustin a marqué si fortement la transcendance de l'Être divin, son immutabilité, son éternité, que l'on est obligé de nier toute trace de panthéisme dans son enseignement. C'est un des points sur lesquels le chrétien a contredit la philosophie dont il dépendait. L'auteur le dit et le montre mais sans insister assez. Du point de vue moral, on découvre pareillement entre la suprême Cause et ses effets, des similitudes et des contrastes. Le lien est ici le « bien », parallèle moral de l'« être ». Le créateur est le *summum bonum*, la création est nécessairement bonne. C'est pourquoi le mal est un problème. Il a hanté longtemps l'esprit d'Augustin. Ontologiquement, il se résout assez élégamment : le mal n'est pas un être mais une privation. Dans le domaine moral, il en est autrement. Le mal s'appelle alors péché et marque fortement son opposition avec Dieu. C'est du mal moral que l'on traitera surtout, dans les pages qui étudient les contrastes entre Dieu et sa créature. L'auteur y esquisse les grands efforts d'Augustin pour préciser les rapports de la nature et de la faute, quelle est la liberté humaine et d'où vient la volonté mauvaise. La conclusion sera que, dans la pensée d'Augustin, le dogme de la création appelle celui de la rédemption.

Une troisième partie amorce, en 8 pages, l'étude du progrès et de l'évolution de la pensée d'Augustin, telle qu'elle apparaît dans ses quatre exposés (on y comprend, en effet, le Livre XIII des *Confessions*) de l'Hexaméron. Très court aperçu, qu'il eût mieux valu éliminer. Il ne sert qu'à accuser le seul défaut de ce bon ouvrage : étudiant la pensée d'Augustin, il était essentiel d'en faire voir l'élaboration progressive, et par conséquent de ne pas reléguer dans un court chapitre final l'examen — nécessairement imprécis à une telle place — de cette progression.

Le mérite du livre est d'avoir été écrit d'après Augustin lui-même, non d'après des dissertations. Encore que reposant sur ses commentaires de la Genèse, il ne néglige jamais les informations venues des autres ouvrages. Chemin faisant, tous les problèmes secondaires sont touchés. C'est dire que, malgré beaucoup de soin, le traitement du sujet n'est pas fondamental. Mais, très clair et parfaitement divisé, ce travail sera apprécié des professeurs. D. B. C.

888. D. ZAEHRINGER O.S.B. *Das kirchliche Priestertum nach dem heil. Augustinus.* Eine dogmengeschichtliche Studie (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch., 17, 1-2). — Paderborn, F. Schöningh, 1931 ; in 8, 220 p. Mk. 14.

Excellente étude, qui comporte moins de nouveauté que de mises au point. Elle est ordonnée avec beaucoup de méthode. C'est partir de la donnée essentielle que de commencer (chapitre premier : *Le Christ et l'Église*) par mettre en évidence les grands dogmes de la médiation du Christ, de son unité vitale avec l'Église, et du rôle du Saint-Esprit dans l'économie rédemptrice. Doctrine claire et abondamment illustrée de citations. Avant d'en venir aux applications, on rappelle les circonstances (Donatisme, controverse baptismale, etc.) qui avaient provoqué depuis longtemps, en Afrique surtout, l'examen des problèmes concernant le sacerdoce. Avec finesse l'auteur ne néglige pas de souligner comment l'influence platonicienne approfondit chez Augustin le sens de la distinction entre le matériel et le spirituel et celui de l'inviolabilité du domaine intérieur de l'âme.

Tant ce courant philosophique que les principes révélés ont permis à l'évêque de fixer nettement au ministère sacerdotal sa fonction et ses limites, marquant avec fermeté pourquoi et comment la sanctification intérieure reste indépendante des conditions du ministre humain appelé à collaborer à l'œuvre divine.

Successivement l'auteur va étudier le sacrement, sa nature, sa réception, son efficacité ; le ministère ecclésiastique : hiérarchie, pouvoir de sanctifier par les sacrements, de prêcher, de gouverner ; l'ordination sacerdotale, qui crée les prêtres. Chemin faisant, il revendique pour Augustin la claire et vigoureuse doctrine de la mission hiérarchique en face du laïcat. Il y reviendra encore, contre Reuter, dans le chapitre final où est exposé le « sacerdoce des simples fidèles ».

A propos de l'ordination, dom Z. note que l'on trouverait difficilement dans S. Augustin l'affirmation que par elle le prêtre ordonné reçoit la grâce : il ne considère dans le caractère que sa vertu de députer celui qui en est revêtu aux fonctions hiérarchiques. Sur ce point le tradition devait parfaire la pensée augustinienne. Çà et là l'étude donne l'impression fausse que le terme « sacrement » aurait eu déjà chez Augustin sa pleine précision technique. D. B. C.

889. J. MADOZ S.J. *¿Contra quién escribió San Vicente de Lerins su Conmonitorio?* — Estudios ecles. 10 (1931) 5-34.

Le P. M. précise qu'il s'agit ici non de la *finis operis* suffisamment exprimée par le titre traditionnel du *Commonitorium*, mais de la *finis operantis*, sur laquelle l'accord, aujourdhui, à peu près unanime : le *Commonitorium* est l'œuvre d'un semi-pélagien et, « très probablement », un pamphlet contre la doctrine augustinienne de la prédestination. Le P. M. a ramassé et exposé méthodiquement les arguments habituels de critique externe et interne en faveur de ces deux thèses. D. B. R.

890. A. STREWE. *Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 16). — Berlin, W. de Gruyter, 1931 ; in 8, VII-107 p. Mk. 10.

Le texte du *Codex Canonum* contenu — f. 11^v-70^v — dans *Vat. Pal. lat.*

577 (M), dont la première partie (f. 2^v-74^r) est à dater du VIIIe siècle finissant, représente une première rédaction de l'œuvre de Denys, offrant quelques divergences intéressantes avec la rédaction reçue (p.ex. p.63, 81), et complète seulement dans notre ms.

Ce texte, accompagné d'une étude, a été présenté par M. S. dès 1919 à Iéna pour l'obtention du grade de licencié en théologie. Mais les circonstances, notamment les occupations de l'auteur, en ont empêché jusqu'à ce jour la publication. C'est grâce au dévouement de MM. H. et K. Lietzmann, qui ont soigneusement revu le travail, que celui-ci a pu être publié aujourd'hui. Encore n'a-t-on pas jugé opportun, par scrupule scientifique, de conserver l'étude préliminaire, celle-ci ayant nécessairement un peu vieilli. Espérons que M. S. trouvera bientôt le temps de la mettre au point : elle sera, sans aucun doute, très utile.

L'apparat critique donne les variantes du texte reçu, d'après l'édition de Justelli (j), Paris,1661, basée sur *Bodl. 3689*, xe siècle. Quant au texte lui-même, il veut être— à quelques exceptions reçues près et quelques corrections basées sur la comparaison avec j — scrupuleusement conforme au manuscrit. On trouvera même p.106-7 un tableau des corrections pratiquées sur M par une seconde main (M^2), contemporaine. D. M. C.

891. R. CARTON. *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce.* — VIe s. Rev. de Philos. 30 (1930) 573-659.

Cette longue étude, un peu diffuse, veut caractériser le christianisme de Boèce, rechercher le lien de la *Consolatio* avec Augustin et expliquer l'apparente anomalie d'un auteur chrétien qui se console de ses malheurs par les seules ressources de la philosophie. Les 50 premières pages consacrées au christianisme de Boèce (p. 573-628) n'offrent rien de très neuf. L'auteur de la *Consolatio* ne veut pas contredire, et ne contredit pas en somme, la doctrine chrétienne de son temps ; çà et là même on sent qu'il en a subi l'influence ; mais la source positive de son inspiration ce sont les philosophes païens, Platon et les néoplatoniciens surtout. Il leur reste aussi fidèle que possible. A ces sources païennes il faut joindre, il est vrai, S. Augustin, ce platonicien chrétien qui a mis son cachet sur plusieurs idées de Boèce : l'illumination divine dans la connaissance ; le lien entre la liberté et la prescience d'une part, le temps et l'éternité d'autre part ; la transcendance du Bien, etc. C'est Augustin qui fournit, semble-t-il, l'objection contre l'éternité du monde. N'empêche que le fond de la *Consolatio* reste païen. M. C. assimile le « cas psychologique » de Boèce à celui « de beaucoup d'autres durant toutes ces générations qui se sont succédées aux derniers temps du Bas-Empire et aux premiers temps du haut moyen-âge... celui d'Ennode et celui de Fortunat... celui même d'Augustin (p. 656-7) ». Son christianisme, pour être sincère, n'avait pas pétri son âme jusqu'à dominer l'atavisme de la culture antique encore toute proche.

Une petite remarque : M. C. semble prendre trop au sérieux la prétendue difficulté tirée de *Cons.* V pr. 1, 23 : *nihil ex nihilo vera sententia est* est dit par Boèce de la seule cause efficiente. Il est regrettable que M. C. n'ait pas consulté l'édition de la *Consolatio* par A. Fortescue, 1925, munie d'une excellente introduction et de notes concernant les sources. D. M. C.

VIIe s. **892.** S. J. SEYMOUR. *Irish visions of the Other-World.* — London, S.P.C.K., [1930] ; in 12, 192 p. Sh. 6.

Synthèse élargie, retouchée aussi sur certains points, d'une série d'études antérieures. M. S. analyse les principaux textes irlandais — et, par opposition, les textes anglo-saxons — qui éclairent les conceptions eschatologiques de l'Irlande jusqu'au XIIe siècle. C'est surtout la littérature des visions qui compte. D'où le titre du livre. Nous n'avons pas à nous arrêter ici au travail critique très soigné dont les documents sont l'objet. Qu'il suffise de résumer les principales conclusions de l'analyse doctrinale : jusqu'au Xe siècle, l'Irlande (contrairement à l'Angleterre, qui par le moine Augustin dépend du pape Grégoire) ignore l'existence d'un purgatoire distinct de l'enfer et attribue à celui-ci en certains cas une action purificatrice, temporaire. A partir du XIe siècle on voit se développer l'idée d'un purgatoire distinct et, par conséquent, d'un enfer éternel pour tous. Cette eschatologie se complète, durant la première période — elle disparaît logiquement pendant la seconde — par la croyance à un « feu du jugement », sorte de purgatoire du dernier jour.

M. S. explique la transformation des conceptions irlandaises par des influences anglo-saxonnes. Quant à l'origine des anciennes croyances, il les cherche dans l'Église grecque. Ne vaudrait-il pas mieux dire : dans l'Église ancienne ? Le mot *infernum* n'avait pas, durant les premiers siècles, le sens exclusif qu'il reçut par la suite. La croyance à une purification posthume est très vieille. Mais sa représentation par deux *loca* distincts l'est beaucoup moins. M. S. le montre une fois de plus. D. M. C.

893. G. LE BRAS. *Notes pour servir à l'histoire des Collections canoniques.* — Rev. hist. Droit franç. étrang. 8 (1929) 767-780 ; 9 (1930) 506-524 ; 10 (1931) 95-131.

Nous n'avons à retenir de ces très importantes *Notes* que les sections V et VI (dernier article), touchant les pénitentiels. D'abord les *Judicia Theodori*. M. L. B. analyse et apprécie longuement le récent ouvrage de Finsterwalder (voir *Bull.* n° 564). Il ne ménage pas les éloges pour l'analyse des manuscrits, pour « quelques conclusions » sur la genèse littéraire des *Judicia Theodori*, ni pour l'édition, malgré certaines négligences et le regret qu'elle n'ait pas voulu être une édition critique. Mais M. L. B. est sévère pour les idées de M. Finsterwalder touchant la provenance des collections théodoriennes. Ses griefs et son opinion coïncident dans les grandes lignes avec ceux de M. Levison (voir *Bull.* n° 565) et de nous-même (voir *Bull.* n° 564).

La section VI est consacrée à F. R. OTAZO, *El penitencial Silense*, Madrid, 1928, dont nous n'avons pas pu encore prendre connaissance. M. L. B. ne partage pas l'admiration de M. Otazo pour le Pénitentiel de Silos. Au lieu d'être un développement très érudit de l'*Abeldense*, il dépendrait plutôt avec celui-ci d'une source commune, qui « emprunte ses éléments aux deux grands cycles insulaires, ceux de Théodore et de Cumméan et de très rares textes à la discipline espagnole (p. 124) ». Joignez-y pour le *Silense* une quarantaine de canons de l'*Hispana*, et voilà ses sources ainsi que son originalité définies. D. M. C.

894. A. WILMART. *Fragments carolingiens du Fonds Baluze.* — Rev. bén. 43 (1931) 106-115. IXe s.

Notices très précieuses sur huit fragments ecclésiastiques des mss *270* et *271* du fonds Baluze. La plupart (2, 3, 4, 5 ?, 7, 8 ?) sont d'origine lyonnaise et identifiés par D. W. Le 3e (*270* f. 105-106 ; 112-113) se rapporte à une exposition sur les psaumes (Smaragde ?) ; le 5e (f. 124-131) au Commentaire de Bède sur S. Luc ; le 6e (f. 166) aux *Versus Godescalci.* D. M. C.

895. G. HARTMANN. *Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor.* — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1930 ; in 8, 101 p. Mk. 7.50.

D'après P. Fournier les idées du Pseudo-Isidore sur la papauté sont conformes à celles de son temps et « d'ailleurs si claires et si connues qu'il est inutile d'y revenir (*Rev. Hist. ecclés.* 7, 1906, p. 43 et 50) ». Bien plus, au dire de M. Schneider (Wetzer-Welte's *Kirchenlexicon* X² p. 620, 623) ces idées sont traditionnelles dans l'Église au point qu'on aurait tort de voir en Isidore proprement un faussaire. Tel n'est pas l'avis de M. H. Il estime qu'un examen détaillé est indispensable et que le résultat amène à reviser les jugements susdits.

Après un chapitre préliminaire sur le mobile qui a poussé le Pseudo-Isidore à exalter la papauté — défendre efficacement l'Église franque contre l'immixtion des laïcs et aussi contre la politique des métropolitains — M. H. passe successivement en revue : *Lehrtätigkeit und Gezetzgebung* (p. 25-51) ; *Verwaltung und Jurisdiktion* (p. 52-73) ; *Episkopalismus und Papalismus* (p. 74-82) ; puis cherche à déceler les fondements et le caractère de la primauté romaine chez le Pseudo-Isidore.

La partie analytique du livre pourra rendre de grands services. Elle montre comment les papes des Fausses Décrétales portent des décrets pour toute la chrétienté, comment ils s'arrogent le droit de convoquer les conciles, comment les *causae maiores* relèvent directement de leur juridiction, comment, en toute matière, la tradition romaine fait loi pour tout le monde, etc. Le relevé de M. H. serait irréprochable si l'opposition avec le droit et les traditions antérieures, notamment du ve siècle, n'était poussée à l'excès. Du reste, M. H. reconnaît que le Pseudo-Isidore généralise plus qu'il n'innove. Nous dirions que ses innovations elles-mêmes ne sont jamais sans précédent.

M. H. insiste beaucoup sur le pouvoir doctrinal du pape. Il va jusqu'à le dire infaillible (p. 34). A vrai dire le Pseudo-Isidore ne s'occupe guère du pouvoir doctrinal ni de son infaillibilité. D'autre part M. H. a tort de lui opposer Claudius de Turin qui représente fort mal la tendance de son siècle.

Le Pseudo-Isidore rattache le pouvoir pontifical au *Tu es Petrus.* M. H. y voit un écho « du culte qu'avaient les Germains pour l'apôtre Pierre (p. 87) ». Soit. Mais il y voit aussi une innovation. Certes pas par rapport à la littérature latine du ve siècle ! D. M. C.

896. B. SCHWENTNER. *Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX.* — Theol. Quartalschr. 111 (1930) 190-234.

Le duel revêt au moyen âge le caractère d'une ordalie. Son premier adver-

saire important — si l'on néglige les protestations isolées d'un Avitus de Vienne, d'un Agobar de Lyon, d'un 3e Synode de Valence 855, etc.— est le pape Nicolas I : *nusquam*, dit-il,.... *ut pro lege teneatur alicubi divina sancit auctoritas, cum hoc et hujusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur* (*Epist. ad Carol.* PL 119, 1144 A). Depuis, tous les papes — non pas seulement, comme le veut Patetta, les successeurs d'Honorius III — condamnent cette pratique comme illégitime et présomptueuse. Il est vrai que quelques anciens canonistes, Reginon, Burchard, Yves de Chartres (semble-t-il), ont restreint la condamnation de Nicolas aux duels devant régler des conflits ecclésiastiques. Mais cette restriction force le sens du texte, comme l'ont bien vu Gratien et ses successeurs.

Quelle est la raison de cette interdiction devenue de droit commun depuis Grégoire IX ? Le Synode de Valence de 855 voyait dans le duel ni plus ni moins qu'un meurtre (suicide pour le vaincu, homicide pour le vainqueur). Très souvent on le déclare contre les bonnes mœurs. Mais il semble bien que le motif dominant et officiel soit sa non-canonicité et son insuffisance à régler avec justice un différent. Ce en quoi il partage le sort de toutes les ordalies.

Je n'ai pas trouvé cité G. Grelewski, *La réaction contre les ordalies en France depuis le IXe siècle jusqu'au Décret de Gratien*, Rennes 1924, dont la lecture aurait épargné à M. S. beaucoup d'efforts. D. M. C.

XIe s. **897.** L. C. Mackinney. *Bishop Fulbert of Chartres : teacher, administrator, humanist.* — Isis 14 (1930) 285-300.

M. M. trace un bon portrait de Fulbert. Comme théologien, contrairement à ce qu'on a dit quelquefois, il appartient à « l'extrême droite » (p. 291) et son école est « le centre dirigeant de la théologie conservatrice » (p. 292). Ce qui n'implique pas, bien entendu, que Fulbert ait négligé la dialectique. M. M. aurait pu insister sur ce point. D. M. C.

898. A. Michel. *Die « Accusatio » des Kanzlers Friedrich von Lothringen (Papst Stephans IX.) gegen die Griechen.* — Röm. Quartalschr. 38 (1930) 153-208.

La délégation romaine envoyée à Constantinople en mai-juin 1054 comptait le cardinal Humbert, Frédéric de Lotharingie et Pierre d'Amalfi. Plusieurs écrits de Humbert, notamment la *Contradictio adversus Nicetam* (nouvel examen de l'authenticité p. 155-158, 204-208) se rapportent à cette mission. Mais il n'était pas seul à y jouer un rôle d'après la *Commemoratio* des événements.En fait il existe un fragment d'opuscule, édité par Martène (reproduit par M. M. p. 162-171, avec indication des sources et passages parallèles) d'après un *Codex Floriacensis* (M. M. traduit « Flora » en Calabre ; n'est-ce pas plutôt Fleury ?) et qui par son contenu appartient à la même controverse. M. M. par un examen minutieux parvient à le dater exactement de mai-juin 1054. A notre avis il ne faudrait pas préciser : juin 1054, car *cur* adhuc... *non communicatis* ? (p.166, 6, 5) ne doit pas se traduire semble-t-il : pourquoi ne communiez-vous pas *encore* (alors que nous sommes ici depuis plusieurs semaines déjà) ; mais : *de plus*, pourquoi ne communiez-vous pas... ?

Cet opuscule, intitulé par M. M. *Accusatio*, n'est pas de la plume de Humbert. M. M. l'attribue, sur des indices internes (faibles à notre avis) et externes, à Frédéric de Lotharingie, le futur pape Étienne IX. En effet divers auteurs — Georgius Phrantza, Petrus Diaconus, l'*Anonymus Mellicensis* et surtout Wibertus (*Vita Leonis IX*) — lui reconnaissent l'attitude et le rôle reflété dans l'*Accusatio*. Tout porte à croire (surtout Wibertus et la *Commemoratio*) que l'*Accusatio* était destinée à être lue devant l'empereur au synode de Studion, le 24 juin 1054. D. M. C.

899. U. Schultz. *Zum « Liber de unitate ecclesiae conservanda »*. — Neues Archiv 49 (1930) 188-192.

Le *Liber de unitate ecclesiae conservanda*, composé vraisemblablement entre 1090 et 1093 par Waltram de Herzfeld, n'a pas été étudié suffisamment par les éditeurs successifs, Schwenkenbecher et Sackur au point de vue des sources. Melle S. complète la liste des références qui révèle notamment une utilisation plus considérable qu'on ne le croyait du Pseudo-Isidore. D. M. C.

900. Fr. Bliemetzrieder. *Théologie et théologiens de l'école épiscopale de Paris avant Pierre Lombard*. — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 273-291.

Édition critique bien soignée, d'après 6 mss, d'un petit traité *De coniugio* où un disciple d'Anselme de Laon, sans doute professeur à Paris, résume et précise les *Sententiae Anselmi*.

En terminant, M. B. renonce — et tous le regretteront — à résoudre définitivement la question d'identité d'auteur de ces *Sententiae Anselmi* et des *Sententiae divinae paginae*. Une suggestion vaut d'être relevée : les *Sententiae Anselmi* ne seraient pas le texte rédigé par Anselme lui-même, mais un recueil des sentences d'Anselme élaboré par un disciple, peut-être un certain Ututolfe. La question, on le voit, reste ouverte. D. O. Lottin.

901. J. Geiselmann. *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon*. — Theol. Quartalschr. 111 (1930) 320-349.

La forme extérieure de l'*Epist.* 107 du livre IV des lettres de S. Anselme de Cantorbéry (PL 159, 255-8) fait douter qu'il s'agisse vraiment d'une lettre. Le commencement *Nota quod* désignerait plutôt un extrait de quelque recueil de sentences (cfr Anselme de Laon). M.G. estime d'ailleurs que le ms de Gerberon l'attribuait à tort à l'archevêque de Cantorbéry et que le véritable auteur du traité est Anselme de Laon (cfr *Bull.* n° 376 : jugement analogue chez un fin connaisseur de la littérature anselmienne, D. Wilmart, *Rev. Bén.* 43, 1931, p. 39). Deux arguments : le contenu doctrinal est beaucoup plus apparenté à Anselme de Laon et à son école qu'à Anselme de Cantorbéry ; dans *Clm. 22273*, un très important témoin en raison de sa date et de sa provenance (début XIIe s., Windberg), la lettre se trouve ; avec cette inscription, *Anshelm. Nota quia...* (*22291* : *Anselmus. Nota quia*), entre deux écrits qui sont indubitablement

d'Anselme de Laon. La convergence des deux preuves nous paraît décisive.
Un détail intéressant : M. G. montre la dépendance de la lettre 107 à l'égard de Bruno de Cologne (*In Corinth.* 10, PL 153, 176 B) et annonce un travail sur l'ensemble des écrits transmis sous le nom de Remi d'Auxerre. D. M. C.

XIIe s. **902.** C. OTTAVIANO. *Un brano inedito della « Theologia Christiana » di Abelardo.* — Giornale crit. Filos. ital. 11 (1930) 326-332.

M. O. édite d'après *Vat. Reg. lat. 159* f. 112v-115r un fragment de la *Theologia christiana* d'Abélard, faisant suite immédiate au texte de Migne PL 178, 1330 G.
A vrai dire, le fragment était connu. L. Tosti l'a édité, d'après un ms du Mont-Cassin, dans sa *Storia di Abelardo e dei suoi tempi*, Napoli, 1851, p. 286 ; et Cousin en a reproduit le texte, avec quelques corrections (*Petri Abaelardi Opera* t. 3, Paris, 1859, p. 805-809).
Mais le texte publié par M. O. conserve son utilité ; car si, en quelques endroits, il est inférieur à celui du Mont-Cassin, d'ordinaire cependant il le corrige avantageusement. D. O. L.

903. P. LASSERRE. *Un conflit religieux au XIIe siècle.* Abélard contre saint Bernard. — Paris, L'Artisan du Livre, 1930 ; in 12, 203 p. Fr. 12.

Ce livre du regretté P. L. sera sans doute diversement apprécié. L'érudition pure n'y trouvera pas son compte : un grand art dans la narration, mais peu de textes cités, presque pas de références ; on ignore les derniers travaux, on s'en tient aux études de Vacandard, de Deutsch, aux interprétations de celui-ci surtout, d'ailleurs très finement présentées. Mais les apparences pourraient tromper. Si L. place le Concile de Sens en 1140 et non en 1141, c'est qu'il a lu l'article de Vacandard sur le sujet ; quant à la doctrine, au fond, L. connaît très bien l'objet du conflit ; habilement, comme par digression, il a su distribuer au cours de ses conférences les principales thèses d'Abélard, celles sur la foi, la Trinité, la Rédemption, l'Esprit-Saint, l'inspiration. Il y a certes des lacunes et dans le récit de la vie d'Abélard et dans l'exposé de ses doctrines.
Mais L. n'a pas tant voulu décrire le conflit que d'en rechercher les causes intimes dans la dualité irréductible de deux tempéraments qui n'étaient pas faits pour se comprendre. Il souligne chez Abélard, un peu trop peut-être, l'influence du caractère breton, avec beaucoup de justesse l'influence de la dialectique, de la philosophie, des conceptions platoniciennes surtout ; il dépeint et dénonce à la fois en Abélard le raisonneur qui, tout en admettant le dogme, veut l'assujettir aux exigences de la raison ; il aurait pu relever aussi l'impitoyable logicien qui, dans les questions morales surtout, va jusqu'au bout de la logique, sans se soucier des conséquences pratiques. Plus qu'il n'en fallait pour émouvoir S. Bernard qui, incapable de se mesurer avec le dialecticien, sans toujours peut-être le comprendre, ne pouvait que dénoncer le contempteur de la Tradition des Pères et se dresser devant l'immense orgueil d'esprit du novateur.
Nous ne voudrions pas souscrire à toutes les réflexions, j'allais dire les boutades, de l'auteur ; admettre par exemple comme un axiome qu'il faut à l'humanité des héros de critique et d'indépendance comme Abélard, pour l'empê-

cher d'étouffer (p. 200) ». Mais on reconnaîtra volontiers que P. L. a su, malgré ses sympathies pour Abélard, dénoncer franchement ses imprudences, ses erreurs et applaudir, dans l'ensemble, à la rude manière de S. Bernard.

D. O. L.

904. W. Williams. *The Mysticism of S. Bernard of Clairvaux.* — London, Burns Oates, 1931 ; in 12, 114 p. Sh. 3. 6.

Ce petit livre, publié à l'occasion du centenaire de la *doctoratio* de S. Bernard (1830), cherche à mettre en valeur les traits essentiels de la mystique bernardienne ainsi que la place de cette dernière dans l'ensemble de la personalité et de l'œuvre de S. Bernard. Après un court chapitre biographique, où il rattache le tempérament mystique de l'abbé de Clairvaux, en partie du moins, aux exemples de sa mère et à un certain sens esthétique, M. W. s'arrête successivement aux *Sermones in Cantica Canticorum*, au *De diligendo Deo* (qu'il rattache timidement à la lutte contre Abélard), et au *De consideratione* (où « la solution est d'ordre mystique »).

M. W. décrit largement la théorie des trois *oscula* (*osculum pedum*, *osculum manuum*, *osculum oris*) avec leur point d'appui historico-dogmatique. Puis la théorie des fiançailles et du mariage spirituels.

Le point le plus intéressant du livre nous parait être l'étude du rapport que S. Bernard met entre la mystique et la morale, étude à laquelle est d'ailleurs consacré un appendice spécial (lu, en 1927, au Congrès de l'Association Bourguignonne des Sociétés savantes et publié déjà dans la *Dublin Review*). M. W. y montre comment la mystique de Bernard, qui transpire dans tous ses écrits est à base de morale et d'ascèse (les deux premiers *oscula*), comment elle est continuellement soutenue et vivifiée par celles-ci, enfin, comment elle trouve en elles un de ses plus beaux fruits. D. M. C.

905. G. Le Bras. *Alger de Liége et Gratien.* — Rev. Sciences philos. théol. 20 (1931) 5-26.

L'étude des sources du *Decretum* de Gratien est loin d'être faite et s'impose de plus en plus à l'attention des historiens du droit canonique et de la théologie. La contribution présente de M. L. B., qu'on peut espérer la première d'une série, s'occupe des rapports de Gratien avec Alger de Liége. Trois ouvrages viennent en ligne de compte : le *De Corpore et sanguine Domini*, le *Liber de misericordia et justitia* et les *Sententiae magistri A.*, attribuées à Alger par Hüffer. La question du rapport de chacun de ces écrits à Gratien n'est plus entière. Il y a des avis contradictoires. M. L. B. institue un nouvel examen, minutieusement conduit, et parvient à établir : 1. que le *Decretum* ne dépend très vraisemblablement pas du *De corpore* ; 2. qu'il emprunte au *Liber de misericordia* une centaine de textes et surtout un exemple didactique ; 3. que les *Sententiae*, tout en étant, selon toute apparence, une source de Gratien, ne semblent pas être de la main d'Alger.

Un détail, à propos du *Liber de Sacramentis* (p. 24) : D. Morin a publié récemment une étude importante pour défendre l'authenticité ambrosienne (*Jahrbuch f. Liturgiewiss.* 8, 1928, p. 86-106). D. M. C.

906. A. De Poorter. *Le traité de Amore et de odio carnis attribué à Raoul de Flaix O.S.B.* — Rev. Asc. Myst. 12 (1931) 16-28.

Le petit traité de théologie ascétique publié ici occupe les folios 155vb-158rb du manuscrit *Bruges 20* (xiiie s.). Le f. 1^{v} lui donne pour titre : *tractatus cuiusdam de amore et odio carnis.* Sanderus l'attribuait à Raoul de Flaix, sans doute parce que le traité est immédiatement précédé, dans le manuscrit, d'un ouvrage de Raoul. D'après M. D. P. la comparaison des deux écrits est favorable à cet attribution. D. M. C.

907. A. Landgraf. *Problèmes relatifs aux premières gloses des Sentences.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 140-157.

Remarques utiles, un peu prolixes, invitant à la prudence en fait d'attributions d'auteur, spécialement en ce qui concerne les Gloses du Lombard. Certains écrits de disciples ont pu être attribués au maître ; certaines abréviations ont été complétées au hasard par le copiste ; d'autres sont susceptibles de diverses interprétations ; parfois l'auteur cache ses propres opinions sous l'anonyme *quidam.*

M. L. complète avantageusement nos connaissances sur les Gloses de *Bamberg Patr. 128* et *Naples Bibl. naz. VII C 14.*

Une simple question au sujet des *Sententie Udonis* (p. 150 note 32) : le petit *o* qui surmonte le V initial ne signifierait-il pas simplement qu'il faut lire : *Odonis* ? D. O. L.

908. J. Bernhart. *Hildegard von Bingen.* — Archiv Kulturgesch. 20 (1930) 249-260.

M. B. étudie la structure psychologique d'Hildegarde et abonde, pour l'expliquer, dans le sens de H. Liebeschütz (*Bull.* n° 479). Il note quelques parallèles intéressants entre la voyante de Bingen et tels mystiques à tendance active des temps postérieurs. D. M. C.

909. C. Ottaviano. *Il « Tractatus super quatuor evangelia » di Gioacchino da Fiore.* — Archivio Filos. 1 (1931) 73-82.

910. E. Buonaiuti. *Polemica obbligata.* — Ricerche relig. 7 (1931) 93-96.

911. C. Ottaviano. *Polemica obbligata.* (A proposito del « Tractatus super quatuor evangelia » di Gioacchino da Fiore). — Archivio Filos. 1 (1931) 111-114.

L'édition du *Tractatus super quatuor evangelia* par M. Buonaiuti inspire à M. O. une aversion indignée. De son passionné et long réquisitoire — qui ne nous intéresse que pour autant qu'il attaque l'œuvre critique et historique de M. B. — il ne reste, après la réponse de ce dernier et la contre-réponse de M. O., que quelques griefs secondaires, regrettables sans doute, mais qui n'entament en rien la valeur de l'ouvrage : non-utilisation, dans l'introduction, de

l'article *Joachim de Flore* de E. JORDAN (*Dictionnaire de Théol. cath.*) ; quelques particularités graphiques négligées dans l'apparat (prière de ne pas se fier à la liste de M. O. !). D. M. C.

912. B. SMALLEY. *Stephen Langton and the four senses of Scripture.* — Speculum 6 (1931) 60-76.

Melle S. a déjà montré, dans une étude antérieure, l'intérêt qui s'attache aux Commentaires bibliques de Langton (*Bull.* n° 615). Voici un aspect de son exégèse : son attitude devant les quatre sens traditionnels (*historice, allegorice, tropologice* ou *moraliter, anagogice*).

Langton connaît les quatre sens, mais il n'expose — comme Hugues de Saint-Victor — que d'après les trois premiers. Quelquefois il ajoute, après le sens historique ou littéral, une *moralitas juxta litteram.* Il parle aussi de *moralius*, qui n'est peut-être qu'une variante purement littéraire pour *moraliter.* Surtout notons qu'à la manière de S. Thomas, il inclut le sens prophétique, non dans le sens *allegoricus* mais dans l'*historicus* ou *litteralis.*

Quant aux sens spirituels, Langton respecte la tradition et s'appuie sur la lettre. Il se donne cependant une certaine liberté pour les choisir et adapter aux situations présentes. Il les prend aussi très au sérieux, sans aller, semble-t-il, jusqu'à y chercher des arguments proprement théologiques : ceci est réservé au sens littéral, qui commande souvent une véritable *quaestio theologica.* Les sens spirituels sont destinés à édifier et à fournir la matière de sermons ; d'où les indications marginales : *sermo in ascensione,... sermo in synodo* etc.
D. M. C.

913. M. M. GORCE O.P. *Averroïsme.* — Dict. Hist. Géogr. 5 (1931) 1032-1092. XIIIe s.

Excellente étude d'ensemble sur l'averroïsme. Après une brève notice sur Averroès lui-même (I), on y trouve : II. *L'arrivée de la philosophie d'Averroès à Paris* ; III. *Premiers syncrétismes averroïstes parisiens. Albert le Grand* ; IV. *La Summa contra Gentiles et l'Averroïsme* ; V. *Saint Thomas et Averroès* ; VI. *L'averroïsme de Siger de Brabant* ; VII. *La condamnation doctrinale de 1270* ; VIII. *Saint Bonaventure adversaire de l'averroïsme et du thomisme* ; IX. *La condamnation de 1277* ; X. *Les condamnés de 1277. Roger Bacon* ; XI. *Averroïsmes parisien, juif, anglais, espagnol aux XIVe et XVe siècles* ; XII. *L'averroïsme parisien de Jean de Jandun* ; puis 5 chapitres sur l'averroïsme padouan (notamment l'attitude de Cajetan).

Le P. G. est très averti de la littérature de son sujet. Pour les chapitres II, III, IV, VII (VIII) il reprend, tout en les développant çà et là, les vues déjà exprimées dans les *Mélanges Mandonnet* (voir *Bull.* n° 624). Dans le ch. VI le P. G. atténue un peu (par suite des travaux de Grabmann) l'averroïsme de Siger (comme d'ailleurs sa part dans les condamnations de 1270 et 1277). La publication de nouvelles œuvres inédites par M. F. Vansteenberghen fera subir encore d'autres retouches, sans doute, au portrait, d'ailleurs magistral, du philosophe brabançon tracé par le P. Mandonnet (voir *Rev. néo-scol.* 32, 1930, p. 403-423).

A propos des *Scolares Garlandiae* qui se mettent à la remorque de l'averroïsme (c. 1045), le P. G. aurait pu trouver des détails intéressants sur le clos de Garlande et Jean de Garlande dans l'introduction de L. PAETOW, *Morale Scolarium of John of Garland*, Berkeley, 1927. D. M. C.

914. F. M. POWICKE. *Robert Grosseteste and the Nicomachean Ethics.* — From the Proceedings of the British Academy,16 (London H. Milford, [1930]; in 8, 22 p. Sh. 1.6).

M.P. a découvert, dans *Oxford Merton Coll. 14* (*A. 3. 2*) f. 321-325, des extraits d'un commentaire sur la morale à Nicomaque qui jettent un jour nouveau sur l'activité littéraire de Robert Grosseteste. Il ne s'agit pas d'un commentaire rigoureusement suivi, mais plutôt de notes qui, après une introduction basée sur le prologue d'Eustrate, expliquent divers mots ou phrases de l'*antiqua translatio* jusqu'à la fin du livre IV. M. P. a repéré des passages parallèles dans les notes marginales de *Vat. lat. 2171*, étudié par Mgr Pelzer, et dans les citations de Walter Burleigh. Ce dernier aurait eu sous les yeux un commentaire de Grosseteste sur l'Éthique, plus développé que les notes de *Merton College*; ce commentaire n'aurait cependant jamais connu d'édition « authentique »; il serait resté à l'état d'ébauche, notes jetées sur les *cedule* dont parle Guillaume d'Alnwick.

Il faut donc ajouter un commentaire de ce genre aux travaux reconnus jusqu'ici de Robert Grosseteste et de ses collaborateurs surla Morale à Nicomaque, c'est-à-dire, outre la traduction du texte grec, les *Capitula* ou sommaires des dix livres de la Morale; la traduction des commentateurs grecs (Eustrate de Nicée, un anonyme, Michel d'Éphèse, Aspasius); des annotations de Grosseteste, marginales ou intercalées dans le texte de ces commentateurs. Pour ce qui concerne la date du commentaire, M. P. croit que la dernière main n'y était pas encore mise vers 1250. D. H. B.

915. H. SCHEEBEN. *Albert der Grosse und Thomas von Aquin in Köln.* — Divus Thomas Fr. 9 (1931) 28-34.

M. S. met en vedette le témoignage de Hermann de Fritzlar d'après lequel Thomas d'Aquin est venu d'Italie non à Paris mais à Cologne, après quoi Albert y vint à son tour, et il le préfère à celui de Tocco pour qui Thomas avant d'aller à Cologne était passé par Paris.

Il relève aussi dans Hermann l'assertion que Thomas à Cologne a tenu une dispute solennelle à laquelle on avait invité les savants de la ville, et la met en rapport avec le *primus actus inchoandus scholasticus* dont parle Tocco (sans doute l'inauguration d'un cours de Thomas).

Ce témoignage de Hermann méritait d'être signalé. Si en plusieurs points de détail que relève à bon droit M. S., il mérite plus de créance que Tocco, il faudrait cependant s'assurer s'il en est digne en tout point. Et spécialement, en ce qui concerne l'arrivée directe de Thomas à Cologne. Le P. Mandonnet a apporté plusieurs raisons indépendantes du témoignage de Tocco, pour prouver qu'après sa libération Thomas d'Aquin fut envoyé à Paris où Albert enseignait depuis plusieurs années (P. MANDONNET, *Thomas d'Aquin, novice prêcheur 1244-1246*, dans *Revue thomiste* 30, 1925, p. 489-521). D. O. L.

916. M. Grabmann. *Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Grossen.* — Aus Ethik und Leben. Festschrift für J. Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. Februar 1931) herausgegeben von M. Meinertz u. A. Donders (Münster, Aschendorff, 1931; in 8, viii-250 p. Mk. 10, rel. 12) 55-65.

Mgr G. rappelle d'abord la découverte, publiée en 1922, par Mgr Pelzer de trois exemplaires de la *Lectura cum quaestionibus* d'Albert le Grand, commentaire sur l'Éthique à Nicomaque recueilli et rédigé par son élève Thomas d'Aquin : *Vat. lat. 722, Cambridge Gonville and Caïus Coll. 510 (388)* et *Vienne Couvent des Dominicains 129*. A ces témoins, Mgr G. en ajoute un 4e, mentionné déjà par lui en 1928 (*Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, dans *Zeitschr. kath. Theol.* 52, 1928, p. 168) : *Stuttgart Landesbibl. H. B. X. 15*, soigneusement analysé ici, et contenant, f. 1r-180v, le même commentaire d'Albert. Mgr G. relève une fois de plus l'importance de cet écrit, le premier sans doute du genre dans le moyen âge latin. D. O. L.

917. P. Castagnoli C. M. *Regesta thomistica. Saggio di cronologia della vita e degli scritti di San Tommaso d'Aquino.* IV. *Primo insegnamento in Italia (1259-1268).* — Div. Thom. Piac. 32 (1929) 444-458 (suite. Voir *Bull.* n° 92).

La présente section des *Regesta thomistica* rassemble les données que nous possédons aujourd'hui sur la vie de S. Thomas en Italie. Le relevé des écrits de cette période — et partant la continuation des *Regesta* — est remis à plus tard, comme donnant lieu auparavant à un examen de détail approfondi.

D. M. C.

918. M. J. Congar. *Note sur la Gnose ou l'enseignement religieux des savants ou des simples selon S. Thomas.* — Bull. thomiste 8 (1931) Notes et Communications 1, 5*-7*.

A propos d'un article de D. B. Capelle, *Le progrès de la connaissance religieuse d'après S. Augustin* (voir *Bull.* n° 697). S. Thomas professe la même doctrine qu'Augustin, en dépendance de lui d'ailleurs : une seule et même foi pour tous, mais différents degrés dans la perception. Le P. C. cite une série de textes des Commentaires *in Iohannem* et *in Paulum*. D. M. C.

919. T. Tascòn O. P. *Foi et don d'intelligence chez saint Thomas.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 528-559.

Le P. T. décrit d'abord les imperfections de la foi pour montrer ensuite en quel sens le don d'intelligence perfectionne la foi. C'est un commentaire largement conçu de S. Thomas *S. Theol.* 2 2 q. 8 ; trop tributaire cependant, de l'aveu même du P. T., de Jean de Saint-Thomas, pour qu'on y puisse voir l'image parfaite de la doctrine du Maître. D. M. C.

920. V. Cathrein S. J. *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas.* — Zeitschr. Asz. Myst. 6 (1931) 15-32.

S. Thomas requiert-il, comme S. Bonaventure, pour l'acte méritoire ce qu'on appelle aujourd'hui l'*intentio virtualis* de charité? Non, répond à bon droit le P. C. après avoir étudié successivement les textes *De caritate, De perfectione vitae spiritualis, 2 Sent., Summa theol.* Saint Thomas se contente de l'intention habituelle. Il est vrai que sa terminologie est différente : il app elle *virtualis* cette dernière (*De carit.* a. 11 ad 2 ; *De perfect. vit. spirit.* c. 5 ; *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 7) et entend autre chose que nous par *habitualis ordinatio* (*l. c.* et *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 6).

Le P. C. s'arrête à cette conclusion. Il y aurait cependant intérêt à préciser ultérieurement si S. Thomas n'a pas évolué dans le sens de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intention interprétative (voir *S. Theol.* 2 2 q. 44 a. 4 ad 2). En tout cas on peut surprendre une certaine évolution de la terminologie : *2 Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 6 et 7 et *De carit.* a. 11 ad 3 : *non habitualiter sed virtualiter* (distinction assez confuse) ; *De perfect. vit. spir.* c. 5 : *habitualiter* c.-à-d. *virtualiter* ; *S. Theol.* 2 2 q. 44 ad 2 : *habitualiter.*

Un détail encore : le P. C. a tort de voir dans 1 2 q. 89 a. 6 la preuve que le premier acte méritoire doit être un acte de charité. S. Thomas ne parle pas d'un acte méritoire ni de charité, mais de la *conversio ad finem,* préparatoire au baptême. D. M. C.

921. A. Fernandez O. P. *Naturale desiderium videndi Divinam Essentiam apud D. Thomam ejusque scholam.*—Div. Thom. Piac. 33 (1930) 5-28 ; 503-527.

Le P. F. interprète S. Thomas à la manière de Sylvestre de Ferrare et de Capreolus : désir vraiment naturel, élicite et nécessaire, de voir la cause première, c'est-à-dire *secundario et secundum quamdam consequentiam* l'essence divine. L'interprétation — à notre avis contestable (cfr *Bull.* nº 834) — est plutôt affirmée que démontrée. Le point le plus intéressant de cette étude est l'exégèse de la théorie de Cajetan (surtout p. 10-18) : Cajetan ne nie nullement, comme il semble entendu aujourd'hui, l'existence d'un désir vraiment naturel de l'essence divine, considérée en tant que cause d'effets naturels. Lorsqu'il parle de *Deus in se absolute* il entend par là Dieu en tant que fin surnaturelle. Il exclut la considération de Dieu fin naturelle *quia de facto Deus creaturam rationalem ad ulteriorem ordinavit* (*In S. Theol.* 1 q. 82 a. 1). D. M. C.

922. C. Boiardi. *Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa.* — Div. Thom. Piac. 33 (1930) 60-68 ; 600-616.

A propos de V. Bernardi, *Il santo sacrificio della messa,* 1924. M. B. interroge l'Épître aux Hébreux — qui ne nous intéresse pas ici —, S. Thomas et le Concile de Trente, au sujet de la prétendue identité numérique entre le sacrifice de la messe et celui de la Croix (ou de la Cène).

D'après M. B., S. Thomas et le Concile rejettent cette identité, ainsi que son présupposé, le sacrifice éternel.

En vérité les textes n'impliquent pas la théorie de Mgr Bernardi ; mais ils

n'impliquent pas davantage, croyons-nous, la théorie contraire de M. B. Les notions de *memoria, repraesentatio* (que M. B. entend, à tort selon nous, au sens fort de *re-praesentatio*), *immolatio*, voire *hostia perpetua*, sont trop en surface, trop peu personnelles, trop peu techniques chez S. Thomas pour qu'on ait le droit d'y chercher la solution d'une question difficile, que d'ailleurs S. Thomas ne se posait pas (cf. *Bull.* n° 35). Quant au Concile de Trente, il s'est abstenu de rien trancher en cette matière (cf. *Bull.* n° 601, 681). D. M. C.

923. E. Hugueny O.P. *L'amour de bienveillance dans l'attrition.* — Rev. thomiste 35 (1930) 128-143.

924. M. Quera. *Otra vez sobre el amor de benevolencia en la atrición.* — Est. ecles. 10 (1931) 51-64.

Le P. H. pense avec le P. Périnelle. (*L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1927) que l'attrition implique chez saint Thomas et au Concile de Trente un véritable amour de bienveillance. Le P. H. semble ignorer les récentes études sur le sujet (voir *Bull.* n° 37, 118, 189, 190 etc.).

M. Q. montre une fois de plus par les textes que la thèse du P. Périnelle ne peut se soutenir. D. M. C.

925. M. Wittmann. *Der Begriff der Naturgesetzes bei Thomas von Aquin.* — Aus Ethik und Leben (voir n° 916) 66-80.

Au lieu d'étudier la théorie de S. Thomas d'Aquin sur la loi naturelle à la lumière de ses précurseurs immédiats et de ses propres écrits sériés chronologiquement, M. W., grâce à sa connaissance de la philosophie ancienne, s'attache de préférence au lien logique qui relie la doctrine thomiste aux grands courants de la pensée antique, stoïcisme, néoplatonisme, augustinisme. De la sorte, l'on comprend pourquoi S. Thomas considère la loi naturelle à la fois comme tendance et comme connaissance naturelles, tout en accentuant davantage le second point de vue.

Aperçus très suggestifs qui nous font mieux comprendre la doctrine en elle-même. Peut-être ne nous rendent-ils pas avec toutes ses nuances la doctrine telle qu'elle s'est élaborée dans la pensée de S. Thomas. Ainsi la loi naturelle a d'abord été conçue par S. Thomas comme l'expression de la nature elle-même ; et ce concept reste subjacent dans sa pensée, même lorsque, dans la Somme théologique, il le rattache à la doctrine augustinienne de la loi éternelle.

D. O. L.

926. G. Renard. *La pensée chrétienne sur la propriété et les inégalités sociales qui s'ensuivent.* — Vie intellectuelle 8 (1930) 242-270.

927. F. Cavallera S.J. *Sur quelques textes de saint Thomas concernant la propriété individuelle.* — Bull. Littér. ecclésiast. 32 (1931) 37-48.

De l'étude de M. R. nous détachons ce qui se rapporte à Albert le Grand et à S. Thomas d'Aquin.

M. R. estime (p. 246) qu'avant Albert les Pères de l'Église et les théologiens voyaient dans la propriété privée une conséquence du péché originel et que, dans sa *Summa* inédite *de bono*, Albert inaugure la théorie qui depuis lors a prévalu. C'est faire trop d'honneur à Albert : celui-ci ne fait que suivre la théorie de ses devanciers (Voir notre étude sur *Le Droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931, p. 36, 44, 55, 118-119).

Quant à S. Thomas, M. R., commentant 2 2 q. 66 a. 2, 7, pense (p. 257-262) que le saint Docteur distingue entre le droit à la suffisance des biens, basé sur le droit naturel, *ius naturae* et le droit à la surabondance, basé non plus sur le droit naturel, mais sur le *ius gentium*, l'utilité générale. Il rappelle à ce propos que S. Thomas distingue l'*usus*, chose commune, bénéfice qui est un service du bien commun et la *potestas procurandi et dispensandi*, chose privée, faire produire et fournir à autrui du travail (M. R. remarque que S. Thomas substitue *potestas* au mot *ius* du droit romain).

L'étude de M. R. a le mérite de rappeler à ceux qui liraient S. Thomas avec les préjugés du libéralisme économique que, d'après le Docteur angélique, le droit de propriété privée doit laisser intact ce qui lui est logiquement antérieur c.-à-d. l'ordre essentiel des choses qui subordonne les biens terrestres aux besoins de l'humanité (2 2 q. 66 a. 7).

Mais l'exposé du savant auteur n'est pas sans quelques confusions. Un détail d'abord. Si S. Thomas emploie le mot *potestas* et non celui de *ius*, ce n'est point par réaction contre le droit romain, mais simplement en conformité avec le langage de son temps : dans la terminologie des XIIe et XIIIe siècles, le mot *ius* ne revêt jamais le sens subjectif de pouvoir moral, mais toujours le sens objectif.

Quant à la distinction entre *ius naturae* et *ius gentium* chez S. Thomas, il y aurait beaucoup à dire. Notons simplement ici que ce n'est pas au double droit au nécessaire et au superflu que S. Thomas rapporte respectivement le *ius naturae* et le *ius gentium* ; mais c'est du même droit de propriété privée (sans distinction de nécessaire et de superflu) que S. Thomas à la fois nie qu'il soit *de iure naturali* (entendu au sens d'un droit commun à l'homme et à l'animal) et affirme qu'il est *de iure gentium*, c'est-à-dire du droit naturel spécifiquement humain (2 2 q. 57 a. 3).

Le P. Cavallera signale opportunément deux autres confusions, plus graves. D'abord au sujet de la *potestas procurandi et dispensandi*. S. Thomas ne la restreint nullement au droit à la surabondance, mais l'étend au droit de propriété en général : *utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere* (2 2 q. 66 a. 2).

Ensuite au sujet de l'*usus*. S. Thomas ne fait pas intervenir le bien commun pour définir l'*usus* ; mais il dit simplement que le propriétaire doit regarder ses biens non comme propres, mais comme communs, c.-à-d. être prêt à subvenir aux nécessités individuelles d'autrui, *ut scilicet de facili aliquis eas* (*res exteriores*) *communicet in necessitate aliorum* (*ibid.*). D. O. L.

928. U. MARIANI O.S.A. *La funzione storica del tomismo e Dante.* — Giornale dantesco 31, Annuario dantesco 1928 (1930) 31-86.

En prenant pour guide les travaux de M. Gilson et, sur le point particulier

des rapports de la théologie avec la philosophie, l'article du P. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (dans *Arch. Hist. doctr. littér. M. A.* 2, 1927, p. 31-71), le P. M. retrace en quelques traits essentiels le rôle du thomisme parmi les différents courants de pensée du XIIIe siècle. Il ramène à trois thèses fondamentales la réforme thomiste : distinction et en même temps harmonisation de la foi, de la science, de la théologie ; position du problème de la connaissance sur la base du réalisme mitigé ; efficacité des causes secondes. Un dernier chapitre est consacré aux idées de Dante. Avec le P. Busnelli, contre B. Nardi, le P. M. défend le thomisme du poète ; celui-ci aurait compris la « fonction historique » de la nouvelle doctrine et s'y serait rallié, suivant en cela les leçons de son maître de Florence, Remigio de' Girolami.

Rien de bien neuf en somme, et cependant rien de banal non plus. Le P. M. a su éviter le danger des généralités superficielles : a-t-il échappé à un autre danger, celui de détacher trop l'un de l'autre les systèmes qu'il décrit ? Il y a une certaine outrance de simplification à minimiser les pénétrations et les apports mutuels des différents courants, à isoler S. Thomas de son ambiance historique ; il y a aussi un manque de nuances à présenter un Dante d'un thomisme sans mélange et à nier en lui tout éclectisme. Le P. M. ne semble pas s'être toujours gardé entièrement de ces défauts. D. H. B.

929. C. OTTAVIANO. *Una inedita « Compilacio ex dictis Thomae »* [De ratione animae ad corpus]. Dal ms. Ambrosiano C. 161. Inf. — Giornale crit. Filos. ital. 11 (1930) 392-399.

Le fragment auquel s'intéresse M. O. a déjà été signalé il y a une vingtaine d'années par Mgr GRABMANN dans un article détaillant le contenu de *Ambr. C.161. Inf.* et qu'on aurait pu s'attendre à voir cité ici (*Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand* dans *Theol. Quartalschr.* 93, 1911, p. 536-550). Il occupe dans le susdit ms le f. 78^r-v et traite des relations de l'âme et du corps. C'est une compilation comme l'indique l'explicit : *compilacio ex dictis thome*, et M. O. a eu la patience d'en rechercher les sources : *S. Theol.* 1 q. 76 a. 8 et *C. Gent.* 2 c. 56 et 72.

Quel en est l'auteur, saint Thomas lui-même ou quelque disciple studieux ? Les arguments que M. O. présente, très modestement d'ailleurs, en faveur de la première hypothèse sont sans force. L'explicit et la nature même de l'écrit engagent plutôt à n'y voir, avec Mgr Grabmann, qu'une compilation d'élève.

M. O., qui prête une grande importance à ce fragment, le publie ici. La correction de *indivisibile* en *divisibile*, introduite p. 399 contre le ms et le *C. Gent.* dans le but d'éclairer le texte, ne réussit qu'à l'obscurcir. Il fallait maintenir *indivisibile* et ajouter (ligne précédente) *divisibile* après *tangere* (cfr *C. Gent.* 2 c. 56. Ed. leon. t. 13, p. 403). De là, la méprise de M. O. dans l'exposé de la théorie thomiste p. 395. D. H. B.

930. F. STEGMÜLLER. *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 158-182.

La personnalité de Siger de Brabant va être mise en nouvelle lumière. Tandis que M. VAN STEENBERGHEN (*Siger de Brabant, d'après ses oeuvres inédites*, vol. I, dans *Les Philosophes Belges* t. XII, Louvain, 1931) éditait en partie et,

pour le reste, analysait une importante collection de commentaires de Siger sur Aristote, M. S. découvrait dans *Lisbonne Bibl. nac. Fondo Geral 2299* quelques questions de Siger, inconnues jusqu'ici, de physique et de psychologie ; et un autre groupe qu'on ne pouvait guère soupçonner chez lui, relatif à la morale. M.S. les édite et, pour les questions morales, les rapproche de la Somme de S. Thomas d'Aquin. D. O. L.

931. J. B. Schoemann S. J. *Die Rede von den 15 Graden.* Rheinische Gottesfreunde-Mystik (Germanische Studien, 80). — Berlin, E. Ebering, 1930 ; in 8, 97 p. Mk. 4.80.

Le petit traité mystique auquel on a donné le titre de *Rede von den 15 Graden* était connu jusqu'ici par des fragments publiés par Dolfel en 1861. En attendant l'édition qu'en prépare M. Quint, l'excellente étude littéraire du P. S. nous en fait pénétrer davantage la nature et les attaches historiques. Elle est basée sur quatre manuscrits, dont le principal, *Strahov Prämonstratenserstift D G IV 17*, appartint au xve siècle aux moniales de Camp sur le Rhin (le ms des sermons de Tauler *Vienne 2739*, également originaire de Camp, porte comme celui-ci — et un autre ms de Tauler, *Vienne 2744* — l'inscription : *Ex musaeo Hiegeliano 1724* ; cfr *Bull.* n° 510). Les divergences entre ces manuscrits est assez notable et le P. S. propose l'hypothèse d'une double rédaction.

L'auteur, le même que celui d'un autre traité mystique, *Die Lilie* (édit. par P. Wüst, Berlin 1909), reste anonyme. Dans *Die Lilie* il s'inspire surtout de la *Vitis mystica*, attribuée souvent à S. Bonaventure ; ici, outre cette source dont on relève quelques traces, le modèle a été un commentaire latin sur le Cantique des Cantiques, utilisé aussi par Bruno de Schonebeck et que le P. S. n'a pu identifier. Ces parentés littéraires, comme d'autres relations plus ou moins étroites avec des écrivains des xiie et xiiie siècles, font placer la composition du traité en pays rhénan au xiiie siècle (plutôt vers la fin) ; date encore vague, mais plus précise cependant qu'antérieurement où on la faisait flotter du xiie au xive siècle.

Malgré certaines apparences, le traité n'est pas un assemblage de pièces disparates. Une première partie énumère les 11 manières dont Dieu peut habiter dans une âme ; une seconde parcourt les 15 degrés que doit gravir l'épouse mystique avant d'atteindre à l'union parfaite avec Dieu. L'auteur est tout animé de l'esprit de S. Bernard. La contemplation pour lui n'est pas qu'un regard de l'esprit ; le cœur y a la part principale et son sommet c'est aimer Dieu comme bien suprême ; l'âme ne parvient toutefois à cette contemplation parfaite qu'après sa réunion au corps ressuscité. Le traité ne connaît donc rien des spéculations des grands mystiques du xive siècle. Sa méthode est plus affective que rationnelle et son style — sur lequel le P. S. a une bonne étude —, s'il rappelle un peu celui de Suso, est loin d'en avoir la richesse. D. H. B.

xive s. **932.** A. M. Vellico O.F.M. *De transsubstantiatione iuxta Ioannem Duns Scotum.* — Antonianum 5 (1930) 301-332.

Dans une thèse récente, plus spéculative qu'historique (*De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum,* Romae 1929. Cfr *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 124), le P. Cachia, comparant les théories de saint Thomas et de

Duns Scot sur la transsubstantiation, donnait sa préférence aux premières, jugées plus conformes à la doctrine définie par l'Église. Le P. V. défend Duns Scot contre tout soupçon de moindre conformité aux définitions du concile de Trente, et pour ce faire il se place résolument sur le terrain de l'histoire.

Duns Scot trouve insuffisants les arguments par lesquels saint Thomas rejette la théorie de l'impanation. Le seul argument véritable pour admettre la transsubstantiation, c'est l'autorité de l'Église déclarant authentiquement le sens de la formule scripturaire : *Hoc est corpus meum*. Quant à la manière dont s'opère cette transsubstantiation, Duns Scot l'explique ainsi : toute la substance du pain fait place au corps du Christ ; cette transformation ne produit pas le corps du Christ, elle le rend seulement présent là où auparavant existait la substance du pain. Celle-ci est-elle annihilée ? Si Scot permet parfois qu'on le dise, ce n'est qu'avec répugnance. Il préfère tenir que la substance du pain n'est pas annihilée en vertu de la transsubstantiation ; si en fait elle l'est, ce n'est que par une conséquence accidentelle.

Cette théorie est-elle opposée ou même simplement moins conforme qu'une autre aux décrets de Trente ? Le P. V. sans approfondir la question, montre facilement qu'il n'en est rien. Les théologiens et les Pères du concile n'avaient en vue que la condamnation de l'hérésie ; expressément, il sont écarté toute dis pute d'école. D. H. B.

933. V. Cachia O.P. *Animadversiones in transsubstantiationis doctrinam*. — Angelicum 8 (1931) 246-262.

Réponse aux remarques du P. Vellico (voir *Bull.* nº 932). Le P. C. se retranche trop derrière une appréciation de doctrines théologiques divergentes pour nous retenir longuement ici. Notons un point de l'éxégèse de Scot qui ne paraît pas très heureux. Pour Duns Scot les paroles du Christ : *Hoc est corpus meum* peuvent s'entendre aussi logiquement dans le sens d'impanation que dans celui de transsubstantiation ; le second sens est le seul véritable parce que l'Église l'a ainsi défini. Le P. C. en conclut que pour Duns Scot « determinatio igitur provenit ab auctoritate suprema Ecclesiae et, *qua determinatio*, nullo modo continetur in S. Scriptura (p.255) ». Bien au contraire, Duns Scot n'y voit qu'une déclaration du sens de l'Écriture elle-même ; le pouvoir de définition de l'Église ne s'étend pas au delà du révélé : *Non enim in potestate Ecclesiae fuit facere istud verum, vel non verum, sed Dei instituentis ; sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis* (*Ox*, 4 d. 11 q. 3 n. 15. Éd. Vivès, t. 17 p. 376). D. H. B.

934. F. Skutella. *Beiträge zur kritischen Ausgabe deutscher Predigten M. Eckharts*. — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 68 (1931) 69-78.

Cette nouvelle contribution à une future édition des sermons d'Eckhart est un instrument de travail précieux grâce aux trois tableaux que M. S. y a dressés avec la patience et la minutie qu'on lui connaît : liste des incipits de sermons mentionnés par le second acte d'accusation (16 incipits dont 3 non encore identifiés et 1 douteux) ; liste des propositions des actes du procès qui n'ont

pas encore été retrouvées (14 propositions) ; enfin et surtout, liste des 14 sermons dont l'authenticité est aujourd'hui assurée : Pfeiffer 6, 8, 25, 40, 65, 72, 83, 84, 90, 96, Jundt 11, Pahncke *Homo nobilis* et Skutella *Stant up Jherusalem*. Pour chacun de ces sermons, M.S. énumère : 1. les manuscrits qui les contiennent et les anciennes éditions ; 2. les recherches faites au sujet de la tradition du texte ; 3. les éditions récentes ; 4. les traductions ; 5. les preuves de leur authenticité. D. H .B.

935. F. SKUTELLA. *Beiträge zum Eckharttext* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Litter. 67 (1930) 97-107.

Quelques détails nouveaux au sujet des sermons d'Eckhart. M. S. achève la preuve — amorcée déjà par M. Karrer — de l'authenticité du sermon 11 de Jundt, *Vidi supra montem agnum stantem*, en y décelant plusieurs propositions des actes d'accusation. Ce sermon existe aussi dans *Berlin germ. 4° 1261* f. 297v-229v ; on trouvera ici les variantes qui distinguent ce texte de l'édition de Jundt. Le sermon qui y fait suite dans le ms (f. 299v-302r), et que M. S. publie, commence par la même citation que Pfeiffer 105, *Stant up Jherusalem* ; son authenticité est également assurée par plusieurs propositions incriminées et par la bulle de condamnation ; on y relève en outre un renvoi au sermon *Homo nobilis* édité par Pahncke (voir *Bull.* n° 339).

Le ms *Berlin germ. 4°1486* contient (f. 94r-95v) le sermon 25 de Pfeiffer, mais avec une finale totalement différente et beaucoup plus développée. Elle est éditée ici, de même qu'un court fragment de *Berlin germ. 4° 1132*.

L'article se termine par l'indication du contenu de quelques autres manuscrits. D. H. B.

936. F. SKUTELLA. *Zur philologischen Eckhartforschung.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache Liter. 54 (1930) 457-476.

Excellent exposé de l'état des recherches sur les écrits d'Eckhart et en même temps programme plein de bon sens de ce qu'il y aurait de plus urgent à faire en ce domaine : publication des écrits latins et exploration de la tradition manuscrite des sermons allemands. Au sujet de ces derniers, M. S. passe en revue les différents critères d'authenticité employés jusqu'à présent. Il donne le premier rang à la comparaison avec les pièces du procès. Sans doute, il en reconnaît les limites et il préfère la convergence de plusieurs critères, tout comme M. Fahrner (*Bull.* n° 595). Mais à l'opposé de celui-ci, et surtout de M. Karrer, il met en garde contre le reproche de négligence et d'incompréhension que l'on adresse parfois trop facilement aux censeurs d'Eckhart. Cette incompréhension et cette négligence, il faudrait d'abord les prouver, et jusqu'ici on ne l'a pas fait.

Un détail que signalait déjà ailleurs M. S. (voir *Bull.* n° 934) : les incipits des sermons que rapporte le second acte d'accusation ne visent pas, comme le croyait le P. Théry, toutes les propositions qui suivent jusqu'à mention d'un nouvel incipit. D. H. B.

937. W. Stammler. *Studien zur deutschen Mystik.* — Zeitschr. deutsch. Philol. 55 (1930) 291-300.

Pour parfaire notre connaissance de l'école mystique allemande aucun détail n'est à dédaigner. Et, comme le dit très bien M.S., pour découvrir de nouveaux matériaux, il ne suffit pas de parcourir les catalogues, il faut fouiller les mss eux-mêmes. C'est le fruit de ses recherches dans quelques bibliothèques, surtout celle de Berlin, qu'il nous livre ici en publiant une série de courtes sentences extraites de sermons d'auteurs mystiques dont les noms y sont cités ou qui sont simplement anonymes.

Mentionnons en particulier 9 citations d'Eckhart. Outre la valeur qu'elle pourraient avoir pour l'authenticité de certaines pièces, elles attestent le large rayonnement d'Eckhart en même temps qu'elles témoignent des doctrines qu'on lui attribuait. Trois de ces citations n'ont pu être repérées dans les sources éditées. D. H. B.

938. H. Laurent O. P. *Pierre Roger et Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 36 (1931) 157-173.

Données nouvelles et utiles précisions sur les deux premiers panégyriques de S. Thomas prononcés par Pierre Roger, le futur Clément VI, et contenant tous deux un catalogue des œuvres du S. Docteur.

Le P. L. établit que le premier fut prononcé le 7 mars 1324, en présence des maîtres et des étudiants de l'Université de Paris. Le catalogue des œuvres thomistes n'a pu s'inspirer de Bernard Gui, mais paraît avoir suivi celui de Tocco.

Quant au second panégyrique, le P. L. confirme la thèse du P. Mandonnet concernant sa dépendance vis-à-vis de Bernard Gui ; il établit en plus qu'il date du 7 mars 1326. C'est de ce discours que s'autorisa jadis Launoy pour contester à S. Thomas la paternité de la Somme théologique. Le P. L. prouve à ce sujet que le ms utilisé par Launoy est, non point *Paris S^e^ Geneviève 240*, mais *Paris. Nat. lat. 3293.*

Le P. L. publie, d'après 3 et 4 mss, les parties de ces deux sermons relatives aux œuvres de S. Thomas. D. O. L.

939. C. Rubert. *Fr. Guillermo Rubió, O.F.M. Doctrinas filosóficas.* — Archivo ibero-amer. 32 (1929) 145-181 ; 33 (1930) 5-42 ; 34 (1931) 161-176 ; 321-340.

Après avoir étudié la vie et les œuvres de Guillaume de Rubio (voir *Bull.* n° 52), le P.R. entreprend l'exposé de sa doctrine. Malgré le sous-titre *Doctrinas filosóficas*, la théologie a la large part dans cette série d'articles. L'ordre suivi est celui du Commentaire sur les Sentences et la matière traitée correspond au prologue et aux distinctions 1-2 du livre 1 : notions de science, de foi, de théologie ; domaine propre et relations de ces diverses disciplines ; existence et infinité de Dieu.

Mentionnons la présence chez Guillaume de Rubio de la formule : *fides est intellectorum*, dont le P. R. fait bien saisir la portée réelle en la replaçant dans

l'ensemble de la théorie de la connaissance. L'intelligence doit d'abord montrer qu'il est raisonnable de croire chacun des articles ; ces motifs de crédibilité sont les miracles et les prophéties. Pas plus que les autres vertus théologales, la foi n'est principe d'action ; aucun acte de foi infuse n'est possible sans la foi acquise, tandis que l'inverse peut très bien se concevoir.

Pour la preuve de l'existence de Dieu, Guillaume, comme Duns Scot, concentre tout son effort sur l'argument de causalité. Mais, déjà influencé par le nominalisme, il se montre à son égard sceptique et hésitant. La raison naturelle ne peut démontrer strictement l'existence d'une cause première ; elle ne parvient qu'à une démonstration au sens large, c.-à-d. que les arguments en faveur de l'existence de Dieu paraissent plus solides que ceux qui s'y opposent. Même attitude lorsqu'il s'agit de l'infinité divine. Le philosophe, qui se fait de Dieu un concept tout autre que celui dont part le théologien, ne peut prouver l'existence d'un être réellement infini, car il n'est pas évident que la *causa aequivoca* soit toujours plus parfaite que son effet.

On voit dès à présent par ces quelques traits que l'étiquette de scotiste, dont on a coutume de marquer Guillaume de Rubio, n'est pas à accepter sans examen. Comme l'avait déjà indiqué M. Michalski, il faut réserver une part à l'influence d'Ockham et de Chatton. Pour le premier de ceux-ci, le P. R. le montre d'une façon incontestable. Mais il a remis à plus tard l'étude systématique des sources de Guillaume, car elle suppose le travail délicat de l'identification des citations anonymes, relativement les plus nombreuses dans son Commentaire des Sentences. D. H. B.

940. P. VIGNAUX. *Nicolas d'Autrecourt.*— Dict. Théol. cath. 11 (1930) 561-587.

Notre connaissance de Nicolas d'Autrecourt reposait jusqu'ici sur un petit nombre de documents reproduits par J. Lappe : deux lettres de Nicolas à Bernard d'Arezzo, une lettre d'un certain Gilles à Nicolas et des fragments de la réponse de celui-ci, enfin la *Discussio et reprobatio errorum magistri Nicolai de Ultricuria.* Le mérite de la présente notice est d'avoir interrogé, outre ces écrits, le traité *Exigit ordo executionis* découvert par A. Birkenmajer dans *Oxford Bodl. Can. Misc. 43.*

M. V. a pris pour but de rendre aux propositions condamnées en 1346 leur sens véritable, celui qu'elles avaient dans la pensée de leur auteur, et de rechercher derrière ces articles séparés, parfois paradoxaux, le lien organique qui les unit et fait l'unité du système. Les reproches faits aux idées de Nicolas se partagent en deux groupes : le premier (*cedula « Ve michi »*) vise les lettres à Bernard d'Arezzo, le second (*discussio errorum*) le traité *Exigit ordo.* Les propositions de la *cedula* passent au crible de l'évidence les idées reçues ; leur aspect est nettement critique. Celles de la *discussio* se rapportent aux attaques de Nicolas contre les aristotéliciens ou à l'éternité des choses ; elles ont un caractère dogmatique fortement marqué. Sous cette divergence d'attitude, M. V. décèle l'unité foncière de la pensée de Nicolas : la mise à l'épreuve de l'aristotélisme, en s'appuyant d'un côté sur le principe d'identité (lettres à Bernard d'Arezzo), de l'autre sur le principe du meilleur (traité *Exigit ordo*). Il s'agit donc d'une œuvre essentiellement polémique. Mais Nicolas n'est pas un pur sceptique ; par besoin d'évidence, au contraire, il veut secouer l'autorité du Philoso-

phe et de son Commentateur, montrer la faiblesse, l'invraisemblance même, de cette doctrine aristotélicienne qu'on accepte comme un premier principe. Et sa conclusion est qu'il faut se détacher de ces vanités d'école pour se tourner vers la morale et accomplir la loi chrétienne.

On regrettera que, dans ce *Dictionnaire*, le point de vue théologique ait été trop relégué à l'arrière plan. La question raison-foi est simplement effleurée ; de même l'idée de Dieu qui tient cependant une place importante chez Nicolas d'Autrecourt (cfr J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt*, p. 23-24). Un détail : c. 562 l. 9, au lieu de *Pekham*, il faut lire *Ockham*. D. H. B.

941. R. Senn. *Die Echtheit der Vita Heinrich Seuses* (Sprache u. Dichtung, 45). — Bern, P. Haupt, 1930 ; in 8, vii-138 p. Fr. 4.80.

Depuis une vingtaine d'années, l'authenticité de la *Vita Susonis* a été attaquée à plusieurs reprises. K. Rieder (1909), H. Lichtenberger (1910), N. Heller (1926) l'ont tour à tour battue en brèche. Beaucoup les ont suivis, par crainte de paraître manquer de critique, et n'ont plus accepté la *Vita* que comme une apologie, un roman religieux écrit par un disciple après la mort de Suso, au lieu de l'autobiographie qu'on avait accoutumé d'y voir. D'autres cependant, plus prudents, et parmi eux il faut citer l'éditeur de Suso, M. Bihlmeyer, refusèrent de se rallier à cette conclusion ou suspendirent leur jugement. La question demeurait donc ouverte et l'enjeu valait la peine d'en faire l'objet d'une étude spéciale, car la *Vita* reste, si elle est authentique, une source importante pour connaître les doctrines de Suso et l'un des documents les plus intéressants de la littérature mystique du xive siècle.

M. S. a eu principalement en vue de réfuter les critiques de H. Lichtenberger (dans *Revue des Cours et Conférences* 1909-10 ; 1910-11). Ce but a conditionné sa méthode et son plan. Une première partie étudie la *Vita* en elle-même, dans chacune de ses trois sections. Les arguments, puisés surtout dans la première section, qui avaient servi à M. Lichtenberger pour dénoncer le caractère de compilation de la *Vita*, sont examinés l'un après l'autre (répétitions, contradictions, interruptions dans la suite des chapitres, deux plans différents dans la première section, divergences entre les trois sections) et déclarés impuissants. Dans une seconde partie, M. S. compare la *Vita* aux autres écrits de Suso pour réduire les accusations que M. Lichtenberger tirait du caractère apologétique de la *Vita*, de ses éléments romanesques, des phénomènes surnaturels et du genre d'ascèse qu'on y rencontre. M. S. s'est donc limité à un travail plutôt négatif ; ce travail était nécessaire et il a été bien fait. M. S. a montré que la critique avait fait fausse route en voulant rayer la *Vita* du catalogue des œuvres de Suso. Il a souligné en particulier dans quel sens on peut dire que la *Vita* est une biographie et jusqu'à quel point elle est un traité. Çà et là, peut-être, un peu plus de familiarité avec le vocabulaire scolastique n'eût pas nui. Toutefois pour asseoir sur des bases tout à fait solides l'authenticité de la *Vita*, c'est une étude strictement philologique qu'il faudra entreprendre. Les quelques remarques sur la langue et le style que M. S. a placées dans son Introduction (p. 10-19) sont à ce point de vue très suggestives. D. H. B.

942. P. Strauch. *Die deutschen Predigten des Marquart von Lindau.* — Beitr. Gesch. deutschen Sprache Liter. 54 (1930) 161-200.

Pour la première fois les sermons de Marquart de Lindau O. F. M. († 1392) font l'objet d'une étude spéciale. On en connaît 41, conservés surtout dans trois recueils : *Berlin germ. fol. 79, 1041* et *986* ; ce dernier ms ne contient que 33 sermons. Après en avoir dressé la table avec leurs incipits, M.S. étudie leur structure et souligne quelques traits de parenté avec le vocabulaire et les idées des mystiques, c.-à-d. surtout Eckhart et Tauler. Mais cette étude doctrinale n'est qu'ébauchée ; elle demanderait à être approfondie.

Marquart avait beaucoup lu, si l'on peut en juger par les nombreuses citations que relève M. S. : auteurs anciens, Pères, théologiens et mystiques médiévaux, historiens, hagiographes, écrivains juifs et arabes. Pour les théologiens médiévaux, l'information de M. S. est un peu courte ; elle ne dépasse guère Hurter et Buchberger. De là certaines inexactitudes ; le *Gilbertus* dont il est question p. 182 est Gilbert de la Porrée, mort en 1154 et non en 1167 ; de même Alexandre Neckam est mort en 1217 (non 1215) et Nicolas de Lyre en 1349 (non 1340). La citation de *Rabi Moyses* (p. 183) est à entendre sans doute de Maimonide plutôt que de Moses ibn Tibbon. P. 192, le texte cité n'est pas de Duns Scot mais d'un *scholium* de son éditeur.

M. S. termine son étude par l'édition du sermon 37 : *Qui se existimat stare,* d'après *Berlin germ. fol. 79,* f. 59r-74v. Ce sermon a été reproduit plus souvent que les autres ; on le rencontre parfois seul au milieu d'écrits d'Eckhart, Tauler, Suso et Ruysbroeck. D. H. B.

943. H. Keussen. *Die Stellung der Universität Köln im grossen Schisma und zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 115 (1929) 225-254.

944. H. Keussen. *Ungedruckte Quellen zur Geschichte der Universität Köln aus der Zeit des grossen Schismas und der Reformkonzilien. 1395-1448.* — Annalen histor. Vereins Niederrhein 116 (1930) 67-86.

Prenant parti dans un conflit où les doctrines religieuses avaient leur part, l'université de Cologne se devait de baser sur les idées sa conduite pratique. Quoique s'en tenant de préférence aux faits extérieurs, M.K. n'a pas négligé de mettre ce point en lumière.

L'université, restée sous l'obédience de Boniface IX, puis de Clément VII, voit échouer ses premières tentatives d'union auprès de l'université de Paris. Elle aussi se convainc rapidement que le seul moyen d'en finir avec le schisme est de soutenir l'autorité du concile. Ses représentants à Constance, à Bâle, aux diètes des princes sont donc du parti conciliaire. A Constance, c'est le théologien Thierry Kerkering de Münster, qui joue un rôle important dans les discussions. A Bâle, après bien des atermoiements et des retards, on envoie, entre autres députés, Heimeric de Campo qui, de décembre 1432 à février 1435, soutient la supériorité du concile. Plus tard il est vrai, passé à Louvain, il changera d'avis et au chapitre provincial de Cologne en 1440 il défendra l'auto-

rité pontificale contre les thèses de l'université. La plupart des professeurs restent cependant fidèles aux théories conciliaires et ce n'est qu'après la dispersion définitive du concile de Bâle qu'est envoyé en 1449 l'acte d'obédience à Nicolas V. Malgré ces convictions de la majorité, le rôle de l'université ne fut pas très actif. Soucieuse avant tout de se ménager une retraite en cas de danger pour ses intérêts matériels, elle ne montra pas beaucoup d'empressement à mettre sa conduite en harmonie complète avec sa théorie.

Les documents que publie M. K. ont été mis en œuvre dans l'étude précédente. Ils sont extraits des annales et des livres de comptes du recteur de l'université et des doyens des facultés. Les plus importants sont de l'époque du concile de Bâle. Deux lettres d'Heimeric de Campo y sont jointes, que Bianco avait omises dans son édition. D. H. B.

945. L. Meier O.F.M. *De Schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV.* — Antonianum 5 (1930) 57-94 ; 157-202 ; 333-362 ; 443-474. xve s.

L'histoire de la scolastique au xve siècle est encore très mal connue. Pour l'université d'Erfurt en particulier, malgré d'excellents travaux récents, l'accord n'est pas fait sur l'orientation doctrinale qu'il faut lui reconnaître. Les uns la veulent indemne de tout occamisme ; d'autres, comme le card. Ehrle, y voient une citadelle du nominalisme. Le P. M. ne prétend pas trancher la question, mais verser au débat quelques éléments nouveaux de solution.

La partie la plus intéressante de ce travail est celle qui étudie les quatre maîtres principaux de l'école franciscaine d'Erfurt : Matthias Doering (ce qui en est dit ici a été publié avec quelques modifications dans *Franzisk. Stud.* 17, 1929, p. 83-89 ; voir *Bull.* n° 866), Jean Bremer, Kilian Stetzing, Nicolas Lakmann. De chacun d'eux est éditée la question sur l'Inmaculée Conception de *3 Sent.* d. 3. A propos de Lakmann, le plus important des quatre et celui qui a laissé les œuvres les plus nombreuses, le P. M. attire l'attention sur le fait que, à cette époque, on consultait beaucoup moins volontiers les ouvrages originaux des grands théologiens que leurs abrégés qui pullulaient. La liste des divers abrégés du Commentaire de saint Bonaventure s'allonge ici de nombreux manuscrits. Quant à l'abrégé des Sentences de Pierre Lombard attribué par Denifle à Hugues de Saint-Cher, malgré les arguments avancés par le P.M., cette attribution reste très problématique : (voir *Bull.* n° 87).

Des autres docteurs franciscains d'Erfurt, dont le P. M. dresse le catalogue (en tout 48 noms), on connaît peu d'écrits importants. Retenons les Commentaires sur les Sentences de Hermann Etzen et Christian Borgsleben, ainsi que deux autres Commentaires anonymes dont plusieurs exemplaires sont cités ici.

La conclusion qui se dégage des éléments fournis par cette étude, c'est que dans l'ensemble l'école d'Erfurt est restée fidèle au scotisme. Les auteurs cités, les manuscrits employés (le P. M. en étudie un certain nombre, dont deux ayant appartenu à Nicolas Lakmann) sont surtout scotistes. Le souci de ne pas s'écarter de Scot et de ses interprètes les plus sûrs est visible chez tous ; chez Bremer et Lakmann s'y ajoute celui de prouver l'unité foncière de toute l'école franciscaine, en accordant saint Bonaventure et Duns Scot. De nominalisme, aucune trace. D'autre part, les relations intimes qui unissaient les Frères Mi-

neurs à l'université n'ont sans doute pas été sans étendre à celle-ci l'influence scotiste du *studium generale* franciscain.

Les autres chapitres, qui exposent la méthode scolastique, la technique des Commentaires, les caractéristiques de la langue, sont traités plus en surface.

Pour asseoir sur des bases tout à fait solides les indications encore générales qui résultent de ce travail, il est à souhaiter qu'il soit poursuivi sur un plan franchement doctrinal. D. H. B.

946. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *L'argument de Mabillon contre Thomas a Kempis, auteur de l'Imitation.* — Revue Mabillon 20 (1930) 69-110.

D'après Mabillon, l'attribution de l'*Imitation* à Thomas a Kempis repose uniquement sur l'autographe de Bruxelles : on a cru y voir la signature de l'auteur, ce n'était que celle du copiste. Cette méprise est à l'origine de tous les témoignages postérieurs. Dom M. voudrait infuser une vigueur nouvelle à cet argument en montrant que malgré les découvertes et les travaux récents il reste inébranlé. C'est la partie négative de l'article. Retenons en surtout l'effort fait pour écarter le témoignage du ms *Cambrai 835*, de 1438. Non point que cet effort soit couronné de succès sur toute la ligne. En particulier, si l'argumentation pour rendre à Gerson cinq lettres que ce ms attribue à Thomas a Kempis (éd. POHL t. 4, p. 447-483) contient quelques données sérieuses, elle en contient beaucoup d'autres qui sont loin d'entraîner l'adhésion (p. 89, au lieu du ms *Trèves 297* — ou, en note, *Université de Trèves 227* —, lire *Utrecht Univ. 227*).

Dans la partie positive de son étude, c.-à-d. celle qui veut démontrer que l'attribution de l'*Imitation* à Gerson est « d'une évidence incontestable », dom M. ne fait guère que résumer ce qu'il a exposé ailleurs et que nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier (voir *Bull.* n° 442, 443). D. H. B.

947. J.-B. MONNOYEUR O.S.B. *Gerson l'auteur de l'Imitation.* — Études francisc. 43 (1931) 83-89.

Article destiné à réfuter les remarques que nous avons cru devoir opposer à la thèse de Gerson auteur de l'*Imitation* (voir *Bull.* n° 442, 443). Notre but avait été de montrer ce qu'avait d'excessif l'assurance de dom M. comparée à la faiblesse de l'argument proposé. Dom M., qui aime les affirmations tranchées, veut nous faire avouer que son « argument nouveau demeure ».

Au sujet du témoignage de Thomas Gerson, aucun élément nouveau n'apparaît qui puisse motiver notre conversion. Quant à la question de la vision de l'essence divine ici-bas, impossible pour l'*Imitation*, possible pour Thomas a Kempis, qu'il nous suffise de citer l'avis du P. Reypens. Celui-ci, après avoir étudié ce sujet (*Le sommet de la contemplation mystique* dans *Rev. Asc. Myst.* 4, 1923, p. 267-271), trouvait lui aussi l'écart entre Thomas et l'*Imitation* suffisamment atténué pour écrire : « Quand on est quelque peu initié à la littérature du cercle de Windeshem, on est étonné de voir surgir encore des contestations au sujet de l'auteur du précieux recueil (*ibid.* p. 267 n. 18) ». Pour ce qui concerne en général l'opposition doctrinale et littéraire

que dom M. découvre entre l'*Imitation* et Thomas a Kempis, rappelons simplement une autre voix des plus autorisées en la matière, celle de dom Huyben : « Entre les écrits incontestés de Thomas a Kempis et l'*Imitation* on constate un tel air de parenté, une telle conformité de pensée et de style, qu'il est impossible de douter que l'une ne soit du même auteur que les autres. On retrouve toute l'*Imitation* dans les œuvres d'a Kempis. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se donner la peine d'une comparaison tant soit peu approfondie et méthodique (*Vie spirit.* 14, 1926, suppl. p. [203]) ». D. H. B.

948. P. Hagen. *Zwei Urschriften der « Imitatio Christi » in mittelniederdeutschen Uebersetzungen.* Aus Lübecker Handschriften herausgegeben (Deutsche Texte des Mittelalters, 34). — Berlin, Weidmann, 1930 ; in 8, xxviii-95 p. et 2 pl. Mk. 10.

On connaît la découverte que fit en 1911 M. H., et la façon dont il l'interpréta. Deux manuscrits de la Bibliothèque de Lubeck contenant les livres II et III de l'*Imitation* seraient la traduction, en moyen-bas-allemand, d'un écrit primitif d'où Thomas a Kempis, grâce à divers remaniements, aurait fait sortir le texte latin traditionnel de l'*Imitation*. Cette interprétation n'est pas en cause ici ; M. H. remet à un travail ultérieur l'examen approfondi de la question, se restreignant à la seule édition. C'était en effet la besogne la plus urgente et elle permettra aux spécialistes de se prononcer désormais en connaissance de cause.

L'édition comprend deux parties. La première, la plus importante, contient les livres II et III de l'*Imitation* (60 chapitres sur 71) ; la seconde, les chapitres 6-9 du livre IV. Les mss du premier texte, *Lubeck Stadbibl. theol. germ. 8° 43* et *4° 15*, de la seconde moitié du xve siècle, sont originaires tous les deux du couvent Saint-Michel, où vivaient des Sœurs de la Vie commune. M. H. les décrit très minutieusement dans une savante introduction. Ils ont pour titre : *Vormanynge de dar theyn to bynnenwendighen dinghen*, c.-à-d. la traduction du titre du livre II de l'*Imitation* : *Admonitiones ad interna trahentes*. Des traces de néerlandais et d'autres particularités linguistiques permettent à M. H. de suivre le chemin parcouru par l'écrit avant de parvenir à Lubeck ; les relations pieuses que pouvait avoir le couvent Saint-Michel confirment ces données. Toutefois, au sujet des traces de néerlandais, la valeur des preuves apportées a été mise en doute par O. Behaghel dans *Literaturbl. f. germ. u. rom. Philol. 52* (1931) c. 23-24 ; de même la valeur des indices auxquels M. H. croit reconnaître une main féminine chez le scribe de *43*.

Le second texte se trouve dans *Lubeck Stadtbibl. theol. germ. 8° 54* (seconde moitié du xve siècle), originaire du béguinage Saint-Jean, non loin de Saint-Michel. Il se présente comme une prière préparatoire à la communion et il dépendrait, ainsi que les passages parallèles de l'édition parue à Lubeck en 1492, d'une petite édition antérieure aujourd'hui disparue. Entre les ch. 7 et 8 une prière suivie de verset et oraison a été intercalée, tandis qu'à la fin du ch. 9 on lit le début de l'évangile selon S. Jean.

L'édition est faite suivant toutes les exigences de la critique et ne mérite que des éloges. Le texte adopté pour la première partie est celui de *43*, le scribe de *15*, moins consciencieux si plus habile, s'étant permis plus de fantaisie

à l'égard de son modèle. Tout écart du texte de *43* a été indiqué en caractères italiques ; en note on signale les variantes de *15* et les expressions intéressantes du texte latin de l'*Imitation*.Pour la seconde partie on a tenu compte des variantes de l'édition de 1492. Le tout se termine par deux tables des noms et deux brefs glossaires. D. H. B.

949. J. Tönsmeyer. *Hermann Zoestius von Marienfeld, ein Vertreter der konziliaren Theorie am Konzil zu Basel.* — Westfälische Zeitschr. 87 (1930, I) 114-191.

Les renseignements sur la personne et l'œuvre de Zoestius sont rares et leur utilisation d'autant plus délicate que le nom de *Hermannus de Monasterio* désigne jusqu'à cinq personnages dont trois séjournèrent à la même époque à l'université de Cologne. La notice biographique — premier paragraphe de l'article— corrige et complète les affirmations de Zurbonsen (*Westdeutsche Zeitschr.* 18, 1884), mais M. T. avoue qu'il faut se contenter le plus souvent de conjectures. Né à Münster vers 1380, Hermann Zoestius entre au monastère de Marienfeld, aurait étudié aux universités de Prague et de Cologne, passe douze ans à Bâle lors du concile et se mêle aux discussions sur la réforme du calendrier ; revient en 1443 à Cologne et y meurt en 1445, laissant inachevés son *De schismate* et son *De neutralitate*. Ces deux traités de politique religieuse et d'autres d'astronomie et de mathématiques ne nous sont pas parvenus. M. T. analyse le *De potestate ecclesiastica et papali* (*Cod. Gud. lat. 206, 1*) composé à Bâle et conclut à un manque d'originalité dans la composition et la doctrine. Les chapitres 4 à 10 sont repris du *De aetatibus ecclesiae*, écrit anonyme de 1350 ; dans les autres on retrouve Gerson, Pierre d'Ailly, Nicolas de Cues etc., et surtout le *Gubernaculum conciliorum* d'André d'Escobar. La doctrine est celle des extrémistes de Constance : le pape porte indûment son titre, il usurpe ses droits, opprime l'Église et doit se soumettre au concile général. Même constatation à propos du *De vocibus definitivis* (*Cod. Gud. lat. 206,1*) qui reconnaît le droit de vote pour tous les clercs. En appendice la très brève *Cedula pro voto suo*, inédite (*Cod. Vat. Regin. 10-18*). D. J. Leclef.

950. B. Jansen S. I. *Nicolaus Cusanus philosophus antinomiarum.* — Gregor. 11 (1930) 380-397.

Bonne vue générale sur le système de pensée propre à Nicolas de Cues. Le P. J. s'efforce d'en dégager les traits essentiels en les rangeant sous deux chefs principaux : la métaphysique et la théorie de la connaissance. Retenons ici surtout la doctrine sur Dieu et sa position vis-à-vis de l'univers créé, le rôle de la docte ignorance dans la connaissance de l'être infini. Dans la question du panthéisme de Nicolas de Cues, le P. J. cherche une voie moyenne. Pas de panthéisme pur et simple, ni même de panthéisme mitigé qu'aurait professé le seul philosophe, le croyant restant théiste ; pas d'orthodoxie sans tache non plus ; ce serait un « semi-panthéisme » puisé chez les mystiques et les néoplatoniciens. Sur la nature intime de ce semi-panthéisme, le P. J. n'en dit pas plus long.

A vouloir trop simplifier, on risque de déformer. Aussi celui qui croirait

enfermer tout le système de Nicolas de Cues dans le cadre tracé ici risquerait d'en trahir la pensée. Celle du P. J. également, car lui-même, conscient du danger, en avertit son lecteur à plusieurs reprises, notant çà et là les correctifs nécessaires à qui voudrait suivre de plus près les détours, les brisures et l'évolution des idées chez le philosophe rhénan. D. H. B.

951. A. Posch. *Die « Concordantia catholica » des Nikolaus v. Cusa* (Görres-Gesellsch. Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft, 54). — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 210 p. Mk. 12.

Le traité *De Concordantia catholica*, remis en honneur par la récente édition anastatique de M.Kallen (voir *Bull.*nº 58), n'avait pas encore fait l'objet d'une analyse systématique détaillée. On peut considérer comme préliminaires les trois premiers chapitres sur l'auteur, l'époque, les circonstances de rédaction du traité et sur les théories conciliaires antérieures. De la sorte le lecteur est averti qu'il ne peut perdre de vue que cette œuvre fut composée par un homme d'une trentaine d'années, humaniste et juriste qui apprécie les grands théoriciens des idées conciliaires, et qu'elle fut présentée au concile de Bâle en 1433. M. K. expose ensuite la doctrine : l'Église, sa constitution, sa hiérarchie, le rôle des conciles, les pouvoirs du pape ; l'État et ses relations avec l'Église. Ne pouvant plus, comme ses devanciers, baser la supériorité du concile sur l'argument de nécessité, Nicolas de Cues recourt aux preuves historiques et aux fondements rationnels. De là une érudition qui alourdit le traité et rend pénible la recherche de la pensée de l'auteur. Le principe démocratique de la souveraineté du peuple anime tout le traité. La communauté détient le pouvoir et le délègue ; chaque degré de la hiérarchie représente ses subordonnés dont le consentement est indispensable. M. P. souligne à plusieurs reprises la modération du jeune théoricien. Les réformes préconisées au cours du traité sont groupées en deux chapitres.Quant à la question de savoir si le passage du parti conciliaire au parti pontifical s'accompagne d'un changement de doctrine, M. P. la résoud positivement en se basant sur la lettre de Nicolas à Rodrigue Sanchez et sur les déclarations faites aux diètes de Mayence (1439) et de Francfort (1442). D. J. Leclef.

952. J. M. Garrastachu O.P. *Los Manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana.* — Ciencia tomista 41 (1930) 188-217 ; 291-322.

Comme prélude de travaux plus conséquents, le P. G. publie le catalogue des manuscrits de Jean de Torquemada conservés dans les divers fonds de la Bibliothèque Vaticane.Ces mss sont au nombre de 67 et représentent 40 ouvrages différents. Plusieurs ont une valeur toute spéciale, étant autographes ou corrigés par Torquemada lui-même. Ils proviennent du couvent de la Minerve auquel le cardinal les avait légués. D. H. B.

953. V. Doucet O.F.M. *Magister Aegidius Carlerii († 1472) eiusque Quaestio de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis.* — Antonianum 5 (1930) 405-442.

Gilles Charlier ou Carlier, élève de Gerson et doyen de la cathédrale de Cam-

brai, fut un théologien renommé en son temps. Le P. D. rassemble ce que les auteurs anciens nous ont conservé de sa vie et dresse le catalogue de ses œuvres avec les manuscrits que l'on en connaît. Ces œuvres sont de trois genres nettement différents suivant l'époque de leur composition : durant ses études à Paris (surtout *Com. Sent.*), pendant son séjour au concile de Bâle (discours sur le deuxième point des Tchèques, le châtiment des pécheurs notoires), après son retour à Cambrai (collections de réponses à des consultations, principalement morales et canoniques).

Comme son maître Gerson, Gilles Carlier ne montre guère d'originalité dans ses traités théologiques. Il compile avec une certaine érudition, pas toujours avec beaucoup de critique, les opinions des grands théologiens. Le P. D. publie, d'après *Paris Maz. 959*, la question du *C. Sent.* 3, traitant de l'Immaculée Conception. Après avoir exposé les arguments contre et les arguments pour, Gilles se déclare partisan du privilège marial, et il est intéressant de noter qu'il le fait beaucoup plus par piété que par raison théologique. Sans trop se soucier de l'Écriture et de la Tradition, il dit : *iudicavi magis pietati quam rationibus acquiescendum, licet rationes primae partis* (contre l'Immaculée Conception) *mihi efficaciores visae sint.* D. H. B.

954. L. GLUECKERT O.S.B. *Hieronymus von Mondsee* (*Magister Johannes de Werdea*). Ein Beitrag zur Geschichte des Einflusses der Wiener Universität im 15. Jahrhundert. — Stud. Mitteil. Gesch. Benediktiner-Ordens 48 (1930) 99-201.

Jérôme de Mondsee, qui s'appelait Jean de Werdea avant son entrée en religion, ne fut pas un théologien bien marquant, semblable en cela à beaucoup de clercs qui passèrent par les universités au XVe siècle. Son nom mérite cependant d'être retenu, car l'histoire de sa vie, telle que la raconte dom G., fait saisir l'influence intellectuelle et religieuse exercée par l'université de Vienne sur l'Europe centrale de cette époque.

Jean de Werdea fut d'abord maître ès arts à Vienne (1445) et il y professa la grammaire, la logique, la physique. Sa formation théologique doit dater de cette même époque ; lorsqu'il entra en 1451 au monastère bénédictin de Mondsee il était prêtre et déjà prédicateur de renom. Ce fut un compilateur plutôt qu'un esprit original ; les matériaux qu'il a rassemblés traitent surtout de questions morales (extraits de Robert Holkot, Henri de Langenstein, Jean Nieder, Jean de Hesdin, Nicolas de Lyre etc.) ; très peu se rapportent au dogme (extraits d'Henri de Oyta sur l'essence divine, d'Antonin de Florence sur la grâce, de Nicolas de Dinkelsbühl sur l'eucharistie). D'après ses ouvrages qui ne sont pas des *collecturae*, c.-à-d. principalement un *Tractatus de contemplatione Dei* et un *De profectu religiosorum* — dom G. signale aussi des *Adnotationes in libros Sententiarum* dans *Vienne Nationalbibl. 4030* f. 81r-94r — il est à situer dans le même cercle d'idées que son confrère plus célèbre de Tegernsee, Bernard de Waging. Avec celui-ci, il se range du parti de Gerson et de Nicolas de Cues pour défendre la nature affective de l'expérience mystique.

Dom G. a dressé la table de 58 écrits attribués à Jérôme de Mondsee, avec l'indication des mss qui les contiennent. Le recueil dont il est parlé p. 113 fut, dit-on, composé à Vienne, que Jérôme quitta en 1451 ; il renferme cependant l'éloge funèbre du professeur de Padoue Jacques Alvarotus († 1453). D. H. B.

955. G. Meersseman O.P. *Een Vlaamsch Wijsgeer : Dominicus van Vlaanderen.* — Thomistisch Tijdschrift 1 (1930) 385-400.

956. G. Meersseman O. P. *Het geestelijk en wijsgeerig midden van Dominicus van Vlaanderen.* — Thomistisch Tijdschrift 1 (1930) 590-592.

Quoique cet article ait pour objet principal les *Quaestiones in XII libros Metaphysicae* de Dominique de Flandre, il est à mentionner ici car il renferme une bonne esquisse de la carrière scientifique et de la position doctrinale de ce théologien.

Né vers 1425, Dominique est maître ès arts à Paris en 1452. Quelques années plus tard, il gagne Bologne et en 1461 il y entre chez les Dominicains. Il professe ensuite la philosophie à Florence (il y traite entre autres de la puissance divine), à Bologne et dans divers couvents du nord de l'Italie. Il commenta surtout Aristote ; de son œuvre théologique on ne connaît qu'un *Tractatus de ordine divinarum personarum.* Son Commentaire sur la Métaphysique (le P. M. exagère l'originalité de sa méthode) est conçu comme une introduction à la théologie, car, dit-il, *qui in metaphysica non fuerit eruditus nequaquam verus theologus reputabitur.* Il pousse la conciliation aussi loin que possible, mais il reste thomiste fidèle en face des scotistes, des nominalistes et même des albertistes ses confrères. Sur ces derniers il se documente chez le thomiste de Cologne Jean Versor qu'il tient en grande estime. Parmi les dominicains non-thomistes, il s'attaque spécialement au napolitain Antoine de Carlenis, sur lequel on trouverait beaucoup à glaner dans l'œuvre de Dominique.

La chronologie un peu étonnante de la p. 390 a été heureusement rectifiée dans le second article qui n'est qu'un court appendice au premier. Le P. M. situe Dominique de Flandre dans le mouvement de réforme qui travaillait l'ordre dominicain à cette époque et rappelle qu'il dut compter parmi ses élèves à Bologne Savonarole et Cajetan. D. H. B.

957. B. Kieszkowski. *Giovanni Pico della Mirandola.* Charakter i geneza jego filozofji. — Przeglad filozoficzny 33 (1930) 1-40 ; 233-247.

Le caractère et la genèse de la philosophie de Pic de la Mirandole (1463-1494) sont décrits en quatre chapitres, dont les trois premiers font l'objet du premier article. D'abord les principaux événements de la vie du philosophe, gravitant autour de la rédaction des 900 thèses et du procès en cour de Rome qui suivit leur publication. Ensuite les études et les influences subies, particulièrement les recherches sur la philosophie platonicienne et les études orientales. Puis l'analyse sommaire des œuvres principales, et la bibliographie des diverses éditions. Enfin, un résumé des opinions philosophiques : la cosmologie surtout, mais aussi la psychologie, l'éthique et la mystique, l'ontologie et la théodicée, le problème épistémologique.

L'appréciation générale de l'auteur n'est peut-être pas toujours appuyée par des textes aussi décisifs qu'on aurait pu le souhaiter. Ceux, par exemple, qui doivent établir que « des éléments mystiques et extatiques caractérisent l'éthique de Pic de la Mirandole, le but. de l'homme étant comme l'abandon de sa

nature composée et, sous l'emprise de la grâce, la fusion avec la substance divine (p. 241-242) », n'ont en eux-mêmes rien de très inquiétant.

D. A. STOELEN.

958. A. PÉREZ GOYENA S.J. *La Teologia dogmática en la imprenta de Navarra.* — Revista internac. Estudios Vascos 20 (1929) 306-324.

Des trois ouvrages de théologie dont s'occupe cet article, le premier seul nous intéresse. C'est un commentaire du Symbole *Quicumque* écrit par le scotiste Pierre de Castrovel. Il fut imprimé à Pampelune vers la fin du xve siècle ; on trouvera ici la description de cette édition. D. H. B.

XVIe s. **959.** P. SCHERRER. *Zwei neue Schriften Thomas Murners.* Mendatia Lutheri (1524) und Tractatus de immaculata virginis conceptione (1499). — Basler Zeitschr. Gesch. Altertumskunde 29 (1930) 145-167.

En préparant une dissertation sur Thomas Murner (*Thomas Murners Verhältnis zum Humanismus, untersucht auf Grund seiner « Reformatio Poetarum »*, Basel, 1929), M. S. a découvert de ce franciscain renommé deux écrits ignorés jusqu'à présent. Le second seul rentre dans le cadre de ce *Bulletin*.

C'est un traité en faveur de l'Immaculée Conception écrit par Murner sous forme de lettre à son frère Jean *in via sancti Thome de Aquino parisius proficienti*. Pour ramener ce frère dans le droit chemin, c'est-à-dire la saine doctrine de Duns Scot, Thomas fait appel moins aux arguments théologiques qu'à sa dévotion envers la Vierge et même à sa piété filiale, car leur père Matthieu Murner, lors de leur départ pour les études, leur a recommandé de rester fidèles à la doctrine scotiste, disant *quod si heretica sit, eam nullo delicto subiecisse... ; heresi hac morte perire optaret insuper adiunxit.*

Cette lettre est conservée manuscrite sur les derniers folios de *Cracovie Bibl. Univ. Incunable 1531*. M. S. se propose de l'éditer prochainement dans l'*Archiv f. elsässiche Kirchengeschichte*. D. H. B.

960. V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. *Los manuscritos de los Teólogos de la Escuela Salmantina.* — Cienc. tom. 42 (1930) 327-349.

De plus en plus, les travaux d'approche de solide érudition se multiplient et facilitent l'étude des théologiens de Salamanque au XVIe siècle. Au catalogue dressé par le cardinal Ehrle (voir *Bull.* n° 151, 519), le P. B. ajoute celui des manuscrits espagnols et portugais contenant des écrits de théologiens ayant professé à Salamanque. Voici ceux qui rentrent dans le cadre de ce *Bulletin* : François de Vitoria (3 mss découverts depuis 1928 ; cf. *Bull.* n° 150), Dominique de Soto, Martin de Ledesma, Melchior Cano, Jean Gil de Nava, Dominique de las Cuevas, Ambroise de Salazar, Sotomayor, Barrón, Jean de la Peña, Mancio de Corpus Christi, les frères Grégoire et Jean Gallo, Jean de Guevara.

La distinction que fait le P. B. entre manuscrits « académicos » et « extraacadémicos » est importante. Les premiers, qui ont évidemment le plus de va-

leur, sont des notes de cours prises par les élèves ; les seconds sont écrits par des scribes étrangers à l'université. La description des mss est réduite à l'essentiel, les détails étant réservés à des travaux futurs. Sur plus d'un point de chronologie, on trouvera des corrections ou des additions utiles aux données fournies par le cardinal Ehrle. D. H. B.

961. F. STEGMÜLLER. *Die spanische Handschriften der Salmantiner Theologen.* — Theol. Revue 30 (1931) 361-365.

Comme l'exploration de la bibliothèque vaticane avait permis à M. S. de compléter l'inventaire du cardinal Ehrle (voir *Bull.* n° 520), un récent voyage en Espagne et au Portugal lui permet de compléter le catalogue du P. Beltrán de Heredia (*Bull.* n° 960). Ses additions consistent surtout en nouveaux manuscrits de Lisbonne et de Coïmbre et en quelques notes à l'appui de l'un ou l'autre détail chronologique.

Il est superflu de souligner l'utilité de pareils travaux. Ils rendront de grands services à ceux qui, de plus en plus nombreux, s'intéressent à la renaissance théologique espagnole du XVIe siècle. D. H. B.

962. J. DE BLIC. *Barthélemy de Médina et les origines du probabilisme.* — Ephem.theol. lovan. 7 (1930) 46-83 , 264-291.

En quelques lignes très condensées, le P. de Blic rappelait jadis le système, probabiliste à ses yeux, de Medina et sa préparation au cours des XVe et XVIe siècles (*Probabilisme* : *Historique*, dans *Dict. Apolog.* fasc. 19, 1923, c. 315-317). Dans son article *Medina* (dans *Dict.Théol.cath.* t. 10,1928, c.481-485), le P.Gorce contestait au P. de Blic le probabilisme de Medina ; et quant aux précurseurs de celui-ci, il prétendait que « même à Salamanque on ne peut vraiment pas dire que Medina ait trouvé le probabilisme tout fait ou même en formation(c.482)».

C'est cette double assertion du P. G. que vise la présente étude du P. de B. Dans une première partie, le P. de B. publie les textes qui, sauf celui inédit de Sotomayor (*Vat. Ottob. lat. 363* f. 85v) étaient déjà renseignés dans son article *Probabilisme* de 1923, à savoir Sylvestre de Priero (un peu avant 1516), Cajetan (1521 ; 1525), Vitoria (1539), Cano (*Vat. Ottob.lat. 289* f. 74r-79v, cours professé vers 1545), Soto (1556-1557), Sotomayor,Mercado (1569),Medina (1577), une question quodlibétique anonyme des environs de 1580 (*Vat. Ottob. lat. 999* f. 259r-263r). Et dans une seconde partie, le P. de B. fait l'exégèse de tous ces textes.

Ce *Bulletin* s'étant fixé comme limite extrême de son champ d'action la date où se clôtura le Concile de Trente,Medina lui-même sort des cadres.Quant aux prédécesseurs, le P. de Blic retrace la lente évolution de la doctrine : le tutiorisme de S. Thomas d'Aquin et d'Henri de Gand, le probabiliorisme de Gerson qui, malgré l'opposition d'Adrien VI, est partagé par S. Antonin et d'autres, y compris Sylvestre de Priero, la distinction, établie par Cajetan, entre le doute spéculatif et la certitude pratique de conscience, qui prépare le probabilisme réflexe, en ouvrant la voie aux solutions de Vitoria, Soto, Cano, Mercado qui font pressentir celle de Medina (p. 280-285).

Une discussion s'est engagée entre le P. G. et le P. de B. (*A propos de Barthélemy de Medina et du probabilisme,* dans *Ephem. theol. Lovan.* 7, 1930, p. 480-481

[M. Gorce]; p. 481-482 [J. de Blic]; M. Gorce, *Le sens du mot probable et les origines du probabilisme*, dans *Rev. Sciences Relig.* 10, 1930, p. 460-464 ; J. de Blic, *A propos des origines du probabilisme, ibid.* p.659-663) ; mais l'historien des doctrines n'apprendra rien de nouveau, sinon que le P. G. signale chez Sylvestre de Priero la définition du terme *probabile* qui en reste à l'ancienne conception ; mais jusqu'ici le P. G. n'a pas encore contesté l'exégèse donnée par le P. de B. au sujet des précurseurs de Medina.

Tout n'est pas encore dit sur ces auteurs de transition dont la terminologie doit être soumise à un minutieux examen. Le P. de B. annonce une étude sur les divers sens du mot *probabile* à cette époque. Ne pourrait-on pas, peut-être, constater que les progrès dans la terminologie ne marchent pas toujours de pair avec les progrès dans la solution des questions elles-mêmes? Tel auteur pourra s'attarder peut-être à une terminologie tutioriste et, dans la solution des cas, s'inspirer d'une théorie plus large. D. O. L.

963. J. Ternus S.J. *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina.* Neue Beiträge aus gedruckten und ungedruckten Quellen (Forschungen z. Christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, 16, 3). — Paderborn, F. Schöningh, 1930 ; in 8, 116 p. Mk. 7.50.

Dans cette belle monographie, amorce d'un travail plus important, le P.T. étudie à son tour le système de Medina, en lui-même, dans quelques-uns de ses antécédents historiques, et dans ses rapports avec les récentes controverses sur la nature de la probabilité.

Dans l'étude génétique du système de Medina, le P. T. n'est pas remonté au delà de Vitoria ; et sommairement il en rappelle les solutions, ainsi que celles de Cano, de Sotomayor, de Mancio de Corpore Christi. Mais la pièce maîtresse de son ouvrage est l'exposé de la théorie de Soto. D'abord d'après les écrits imprimés : la *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum* (1552), le *De iustitia et iure* (1554) et le *Commentarius in quartum Sententiarum* (1557). Ensuite d'après son Commentaire inédit (*Clm 28110*), signalé par le P. Pelster, sur la 1 2 de la Somme de S. Thomas d'Aquin, commentaire qui doit se placer entre 1547 et 1554. Le P.T. édite (p.54-61) la question de Soto : *Utrum liceat facere contra dubium, contra opinionem et contra scrupulum.* Or les solutions vont toutes ici dans un sens franchement tutioriste. Par là même, le P. T. établit que Soto a évolué ; car dans ses ouvrages ultérieurs cités ci-dessus, à côté de solutions rigoristes, on en aperçoit de plus larges : *quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramque sequaris, in tuto habes conscientiam* (p. 35), et cet axiome où l'on a cru reconnaître la première application du principe de possession dans le sens de la liberté : *Melior siquidem est possidentis conditio, et hominem manere liberum censetur manere in sua possessione* (p. 46).

La découverte du P. T. invite une fois de plus à une grande prudence quand il s'agit de définir le système d'un auteur ou de décrire l'évolution doctrinale à une époque surtout où s'annoncent des temps nouveaux. D. O. L.